

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुररस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ३७ । अंक ६ । मार्च १९८४

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३७ । अंक ६ । मार्च १९८४
किंमत ४ रुपये । वार्षिक वर्गणी ३० रुपये

अध्यक्ष व विश्वस्त
तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

संपादक
मे. पुं. रेगे

संपादकीय पत्रव्यवहार :

मे. पुं. रेगे,
संपादक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई–४१२ ८०३ (जि. सातारा)

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दीक्षित,
व्यवस्थापक, 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : दी प्राज्ञ प्रेस, वाई–४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

या नियतकालिकाच्या प्रकाशनार्थ महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळाकडून अनुदान मिळाले आहे.

अनुक्रमणिका

नवभारत

मार्च १९८४

अनुक्रम

लेखक-परिचय

■ **व. त्रि. चिपळोणकर** : निवृत्त प्राध्यापक, भौतिकी विभाग, इन्स्टिटयूट ऑफ सायन्स, मुंबई; फ्लॅट नं. १०६, अभिनव अपार्टमेंट्स, ९९६ नवी पेठ, पुणे-४११ ०३०. ■ **रा. भा. पाटणकर** : मुंबई विद्यापीठात इंग्रजी विभागात अध्यापक; ९ शाकुंतल, साहित्य सहवास, वांद्रे (पूर्व), मुंबई-५१. ■ **अनिरुद्ध कुलकर्णी** : कवी, चिकित्सक लेखक व कॉन्टिनेन्टल प्रकाशनचे मालक; विजयानगर, पुणे-४११ ०३०. ■ **श्रीकृष्ण खडपेकर** : वास्तुशिल्पज्ञ आणि भाषा-व्याकरण ह्या विषयांचे व्यासंगी; १५, श्रीराम बिल्डिंग, जवाहरनगर, दिल्ली-११० ००७. ■ **जयंतकुमार बंड** : मराठीचे प्राध्यापक, श्री. मुलमुले ह्यांच्या घरासमोर, जोशीवाडा, शहर विभाग, काटोल-४४१ ३०२. ■ **सुनंदा कुलकर्णी** : वेदान्त ह्या विषयावरील पीएच्. डी., मराठी विश्वकोशातील एक अभ्यागत संपादिका; विश्वकोश कार्यालय, वाई-४१२ ८०३. ■ **अरविन्द सोनावले** : मराठी कथा-कादंबरीकार, १३/२१० मजासवाडी, महाराष्ट्र गृहनिर्माण मंडळ वसाहत, जोगेश्वरी (पूर्व) मुंबई-४०० ०६०. ■ **पंडित टापरे** : किसन वीर महाविद्यालय, वाई येथे मराठीचे प्राध्यापक; १३७८ रविवार पेठ, वाई-४१२ ८०३.

○ ○ ○

संपादकीय

भावना दुखावणे

भावना दुखावल्या जाणे ही जी घटना आहे तिच्या स्वरूपाची काहीशी चिकित्सा करणे इष्ट ठरेल. माणसाला अनेक प्रकारच्या दुखापती करता येतात व होऊ शकतात. ब्रूटसकडून सीझरला शारीरिक दुखापत झाली आणि मानसिक दुखापतही झाली. सीझरला मोठाच मानसिक धक्का बसला. पण सीझरच्या भावना ह्या प्रसंगी दुखावल्या गेल्या असे म्हणणे अतिशय विचित्र ठरेल. मानसिक दुखापत मोठी होती; पण ती भावना दुखावण्याच्या स्वरूपाची नव्हती.

एखाद्या माणसाचा अपमान करणे हीसुद्धा त्याला करण्यात आलेली दुखापत असते. दुखापत होणे म्हणजे असे काहीतरी होणे, की ज्यामुळे दुःख किंवा वेदना होणे स्वाभाविक असते. शारीरिक दुखापत करता येते किंवा कुणी न करताही शारीरिक दुखापत होऊ शकते. पोलिसाने माझ्यावर लाठी मारून माझे डोके फोडले तर ती त्याने मला केलेली दुखापत आहे. (आपले कर्तव्य बजावीत असता त्याच्या हातून घडलेली ही दुखापत असणे शक्य आहे.) पण कड्यावरचा एखादा गोटा वाऱ्याच्या झोताने तेथून निसटला आणि माझ्या डोक्यावर आदळला आणि मला टेंगूळ आले तर ती मला झालेली शारीरिक दुखापत आहे, मला कुणी केलेली दुखापत नव्हे. उलट, मानसिक दुखापत कुणी केल्याशिवाय होणार नाही. समजा, आपण कुरूप आहोत हे जन्मतः कुरूप असलेल्या एखाद्या माणसाचे दुःख आहे. हे दुःख मानसिक आहे पण ते कोणत्याही दुखापतीपासून होणारे दुःख नव्हे. त्याचे कुरूप असणे ही त्याला करण्यात आलेली किंवा झालेली दुखापत नव्हे.

पण समजा, एखाद्या माणसाचा अपमान करण्यात आला. ह्या अपमानामुळे त्याला दुःख होईल आणि ते मानसिक दुःख असेल. कोणतीही शारीरिक इजा न करता अपमान करता येतो. वेगवेगळ्या व्यक्तींचा किंवा वेगवेगळ्या प्रकारच्या व्यक्तींचा मान राखण्याविषयीचे संकेत समाजात रूढ असतात, ते सर्वसाधारणपणे पाळले जातात असा सर्वांचा अनुभव असतो, आणि ते पाळण्यात येतील अशी, ह्या व्यक्ती धरून, सर्वांची अपेक्षा असते. विशिष्ट व्यक्तीच्या (किंवा विशिष्ट प्रकारच्या व्यक्तींच्या) बाबतीत या संकेतांचा जर जाणीवपूर्वक भंग करण्यात आला, ह्या व्यक्तींना अपेक्षित मान देण्यात येत नाही आहे ह्याची जाणीव त्यांना करून देण्यासाठी म्हणून जर त्यांचा भंग करण्यात आला, तर त्यांचा अपमान करण्यात आला असा त्याचा अर्थ होईल. ती त्यांना करण्यात आलेली दुखापत असेल.

आता, एखाद्याचा अपमान करण्याचा उद्देश नसतानाही त्याला अपमानकारक वागणूक दिली गेली असे होऊ शकेल. त्याचा मान राखण्याविषयीचे जे रूढ संकेत आहेत त्यांचा अनवधानामुळे किंवा चुकीच्या समजुतीमुळे भंग झालेला असेल. आणि असे होणे म्हणजे त्याचा अपमान होणे होय. समजा, घरच्या लग्नकार्यात ज्येष्ठ नातेवाईकांना समक्ष भेटून आमंत्रण देणे हा त्यांचा मान ठेवण्याची एक रीत आहे असा संकेत आहे. समजा, एखादा ज्येष्ठ नातेवाईक मी ज्या गावात राहतो त्याच गावात राहतो हे मला माहीत नाही. तो परगावी राहतो ह्या समजुतीने मी त्या पत्त्यावर त्याला लग्नाचे आमंत्रण पोस्टाने पाठवितो. ते पुनःप्रेषित होऊन त्याला मिळते. आपल्याला समक्ष आमंत्रण दिले नाही, पत्र पाठविले यात आपला अपमान आहे असे तो मानतो. पण मी किंवा इतर कुणी त्याला वस्तुस्थिती समजावून दिली– तो ह्याच गावी राहतो हे मला माहीत नव्हते, परगावी राहतो ह्या समजुतीने मी पोस्टाने आमंत्रण पाठविले, ते पुनःप्रेषित होऊन त्याला मिळाले, इ.– तर आपला अपमान करण्यात आलेला नाही हे त्याला पटेल. अपमान करण्याचा उद्देश असल्याशिवाय अपमान होत नाही. अपमान-

कारक वागणूक मिळू शकते; पण तो अपमान म्हणून गणता येत नाही. अपमानकारक वागणूक मिळणे हे काही प्रमाणात दुःखद असतेच. पण अपमान करण्याचा उद्देश नव्हता हे स्पष्ट झाले की या दुःखाचे निरसनही होते.

भावना दुखावल्या जाण्याची घटना अपमान करणे या कृत्याच्या कुटुंबातली आहे असे म्हणता येईल. मान राखण्याविषयीचे संकेत बरेचसे स्पष्ट असतात. म्हणून अपमान झाला आहे की नाही किंवा करण्यात आला आहे की नाही हे त्या प्रमाणात स्पष्ट असते. अपमान करण्यात आल्यामुळे दुःख होतेच. पण अपमान करण्यात आला असेल तर त्या कृत्याचे, भावना दुखावण्याचे कृत्य, असे वर्णन करणे गैर ठरेल. अ ने ब चा खून केला असेल तर त्याचे अ च्या हातून ब चा मृत्यू ओढवला असे वर्णन करणे जसे गैर ठरेल, तसेच तेही गैर ठरेल. अ च्या हातून ब चा मृत्यू ओढवला असे म्हणण्याने अ च्या हातून घडलेल्या कृत्यामुळे ब चा मृत्यू होण्याची दुःखद घटना जरी घडून आली तरी तिचा दोष अ ला देता येत नाही असे अभिप्रेत असते. अ ने ब चा खून केला असेल तर अ ब च्या मृत्यूबद्दल दोषी असतो. तेव्हा अ ने ब चा खून केला आहे हे मला माहीत असताना जर मी अ च्या हातून ब चा मृत्यू ओढवला एवढेच विधान केले, तर मी सत्य झाकून ठेवीत आहे असे होईल. त्याचप्रमाणे अ ने ब चा अपमान केला असे मला माहीत असताना अ ने ब च्या भावना दुखावल्या जातील असे वर्तन केले असे जर म्हटले, तर मी सत्य झाकून ठेवीत आहे असे होईल.

पण मानपान ही गोष्ट बाजूला ठेवूनसुद्धा व्यक्तिव्यक्तींमध्ये विशिष्ट संबंध असतात आणि या संबंधांना अनुसरून व्यक्तींनी एकमेकांची कदर करावी अशी अपेक्षा असते. ज्या प्रमाणात कदर करावी अशी अपेक्षा असते त्या प्रमाणात ती करण्यात आली नाही, तर भावना दुखावल्या जातात. घरच्या लग्नकार्याला मी शेजाऱ्यांना समक्ष आमंत्रण दिले, ते आले असताना त्यांचे रीतीप्रमाणे स्वागत केले तर मी त्यांचा मान राखला असे होईल. आणि तरीही मी पुरेसे अगत्य दाखविले नाही अशी त्यांची तक्रार असू शकेल आणि त्यांच्या भावना दुखावल्या गेल्या असतील. किंवा खूप वर्षांनी जुना मित्र भेटला आणि मी उत्साहाने त्याच्याशी बोलत असताना तो एकंदरीत अलिप्त-पणे वागतो आहे असे माझ्या ध्यानात आले तर, माझ्या भावना दुखावल्या जातील. आता कोणी कुणाला किती अगत्य दाखवावे किंवा कोणी कुणाशी किती जिव्हाळ्याने वागावे याविषयीचे सामान्य नियम घालून देता येणार नाहीत. असे नियम नसतात. नात्याचे विशिष्ट स्वरूप ओळखून त्याच्याशी अनुरूप ठरेल अशा पद्धतीने वागण्याने त्या नात्याची कदर राखली जाते. म्हणून आपल्या संबंधात येणाऱ्या सर्वांच्या भावना जपणे हे मोठे कठीण काम आहे. दोन्ही बाजूंनी चुका होऊ शकतात. काही माणसे फार हळवी असतात आणि त्यांच्या भावना दुखावल्या जाव्या असे काही घडले नसतानाही त्या अनेकदा दुखावल्या जातात असा आरोप करण्यात येतो. तर काही माणसे पुरेशी संवेदनशील नसतात, त्यांचे हे इंद्रिय काहीसे अधू असते असाही आरोप करण्यात येतो. आपल्या संबंधात येणाऱ्यांच्या भावना जपणे, त्या दुखावल्या जाणार नाहीत असे वागणे हे सुसंस्कृतपणाचे आणि दक्षतेचे लक्षण आहे. हा नीतीचा एक महत्त्वाचा भाग आहे. पण सामान्य नियम पाळण्याच्या स्वरूपाची ही नीती नसते.

व्यक्तिव्यक्तींमध्ये जशी नाती असतात आणि त्यांनी एकमेकांची कदर करावयाची असते तशी भिन्न गट किंवा जमाती यांच्यांतही नाती असतात आणि त्यांनीही एकमेकांची कदर करणे आवश्यक असते. म्हणजे एका जमातीच्या माणसाने दुसऱ्या जमातीच्या माणसाशी तो दुसऱ्या जमातीचा माणूस आहे म्हणून योग्य प्रकारे वागणे आवश्यक असते. जेव्हा ब्रिटिश येथे राज्यकर्ते म्हणून होते, तेव्हा ते जेते म्हणून या देशात वावरत आणि भारतीयांना जित म्हणून वागवत. या परिस्थितीत त्यांच्याकडून भारतीयांची कदर राखली जाण्याचा, आणि म्हणून त्यांच्याकडून भारतीयांच्या भावना दुखावल्या

जाण्याचा प्रश्नच उपस्थित होत नव्हता. त्यांनी या समाजावर सरळ आक्रमण केले होते आणि त्यांनी आपल्यावर लादलेले पारतंत्र्य झुगारून कसे द्यायचे हाच आपल्यापुढील प्रश्न होता. दोन जमातींमध्ये मूलतः समानतेचे नाते असल्याशिवाय एकमेकांची कदर करणे, दुसऱ्याच्या भावना जपणे-दुखावणे ह्या गोष्टींना स्थान असत नाही. मालकाने नोकराला हुकूम केल्यामुळे नोकराच्या भावना दुखावल्या जात नाहीत. मालकाने उद्धटपणे हुकूम दिला तर नोकराच्या भावना दुखावल्या जातील. पण नोकराला असे वाटत असेल तर त्याची भूमिका अशी असते, की मालक-नोकर हे करारावर आधारलेले परस्परांमधील एक मर्यादित नाते आहे; त्याच्या पलीकडे आपण समान माणसे आहोत आणि मला नोकर म्हणून वागवतानाही ह्या समानतेची कदर मालकाने केली पाहिजे, नाहीतर माझा अपमान करण्यात आला आहे असे होईल किंवा माझ्या भावना दुखावल्या जातील. ब्रिटिशांचाही अर्थात मालकाच्या भूमिकेतून असाच काहीसा भाव होता. ह्या म्हणण्याप्रमाणे जित-जेते हे तात्पुरते नाते होते, व वरवरचे नाते होते, खरे नाते हे पालक-पाल्याचे होते, प्रगत संस्कृतीच्या जमातीने अप्रगत जमातीचा उच्चतर संस्कृतीत प्रवेश करून देण्यासाठी म्हणून जोडलेला असा हा संबंध होता आणि ह्या संबंधाव्यतिरिक्त भारतीय व ब्रिटिश यांत समानतेचे नाते होते, इ. ज्या प्रमाणात हे खरे होते त्या प्रमाणात एका जमातीकडून दुसऱ्या जमातीच्या भावना दुखावल्या जाण्याचा प्रश्न उपस्थित होऊ शकला असता. पण हे खरे असणे अशक्य होते. जित आणि जेते या संबंधाच्या पोटात समानतेचा संबंध सामावणे अशक्यप्राय असते. हा पूर्णपणे एकतर्फी व्यवहार असतो. ज्या भाबड्या भारतीयांना हे बऱ्याच प्रमाणात समानतेचे नाते आहे असे वाटत होते, ते ब्रिटिशांच्या अमूक प्रकारे वागण्यामुळे भारतीयांच्या भावना दुखावल्या गेल्या अशा तक्रारी करू शकत असत. पण त्यांच्या ही गोष्ट ध्यानात आली असणार, की ब्रिटिश भारतीयांच्या भावना दुखवू शकत किंवा जपू शकत. पण भारतीय ब्रिटिशांच्या भावना जपण्याच्या किंवा दुखावण्याच्या परिस्थितीतच नव्हते. समजा, भारतीयांनी ब्रिटिशांच्या भावना दुखविण्याचा प्रयत्न केला असता, समजा ब्रिटिश राष्ट्रगीत गायिले जात असताना ते मुद्दाम बसून राहिले असते किंवा अस्ताव्यस्तपणे उभे राहिले असते तर आपल्या भावना दुखावल्या जात आहेत अशी तक्रार ब्रिटिशांनी केली नसती. आपली अवज्ञा करून आपल्याला आव्हान देण्यात येत आहे असाच ह्या कृत्याचा अर्थ त्यांनी लावला असता, आणि त्याचा बंदोबस्त केला असता. गुलाम मालकाच्या भावना दुखवू शकत नाही. तो फारतर मालकाची अवज्ञा करून आपले स्वत्व टिकवून धरण्याचा प्रयत्न करीत असतो. मालक गुलामाच्या भावना दुखवू शकत नाही किंवा अपमानही करू शकत नाही. गुलाम या गोष्टींच्या अलीकडे असतो. तो फक्त गुलामाच्या मनावर त्याचे गुलामपण सतत ठसवीत असतो. मालकाने त्याच्याशी बेदरकारपणे वागावे हे त्याच्या गुलाम ह्या दर्जाशी अनुरूप असे वर्तन असते. (स्थितप्रज्ञ हा भावना दुखावल्या जाणे किंवा अपमान होणे या गोष्टींच्या पलीकडे गेलेला असतो.)

जेव्हा दोन जमातींमध्ये काही कारणाने तेढीचे नाते असते तेव्हाही भावना दुखविण्याचा प्रश्न नसतो. तेव्हा एकमेकांची कुरापत काढण्यात येते, आगळीक करण्यात येते, इ. हा तेढ व्यक्त करण्याचा प्रकार असतो. उदा., बहुसंख्य हिंदूंचे आजचे विचार, भावना, श्रद्धा, इ. गोष्टी ध्यानात घेतल्या तर अनधिकृत सार्वजनिक ठिकाणी कुणी गाय कापली तर हे कृत्य म्हणजे आपली केलेली आगळीक आहे असेच ते मानतील. तिचा वचपा काढणे योग्य ठरेल अशी त्यांची धारणा असेल. मशिदीवरून, विशेषतः प्रार्थनेच्या वेळी वाजतगाजत मिरवणूक नेणे हीसुद्धा बहुसंख्य मुसलमानांच्या दृष्टीने आगळीक, आक्रमण इ. असते. हिंदू-मुसलमानांच्या संदर्भात असे आगळीक काढण्याचे अनेक सांकेतिक प्रकार आहेत. ह्यांना भावना दुखविण्याचे प्रकार म्हणता येणार नाही. ते त्यापलीकडचे आहेत.

हिंदू-मुसलमान या जमातींच्या संबंधांत एक ऐतिहासिक तेढ आहे ही गोष्ट नाकबूल करण्यात अर्थ नाही. अनेकांना असे वाटते, की ब्रिटिशानी ही तेढ आपली सत्ता टिकवून धरण्यासाठी निर्माण

अनुक्रमणिका

केली आणि हिंदू आणि मुसलमान वरिष्ठ वर्ग बहुसंख्य हिंदू–मुसलमान जनतेला पिळून काढण्यासाठी ह्या निर्मितीत सहभागी झाले. ब्रिटिश नसते तर ही तेढ निर्माण झाली नसती. समजा, तरीही हिंदू आणि मुसलमान वरिष्ठ वर्ग असतेच आणि मग असे समजावे लागेल की बहुसंख्य साध्याभोळ्या हिंदू–मुसलमान जनतेला पिळून काढण्यासाठी त्यांनी परस्परांशी झगडण्याचे नाटक केले असते आणि हे नाटक खरे आहे असे मानून ही गरीब हिंदू–मुसलमान जनता एकमेकांशी लढत राहिली असती. आता गरीब जनतेला पिळून काढण्यासाठी अशी नाटके का करावी लागतात, हे समजणे कठीण आहे. पण तो वेगळा मुद्दा झाला.

ब्रिटिश–पूर्व आणि ब्रिटिशोत्तर भारताच्या इतिहासाचे जो प्रांजलपणे अवलोकन करील तो हिंदू-मुसलमान तेढ ब्रिटिशांनी निर्माण केली नाही पण अगोदरच अस्तित्वात असलेल्या या वैमनस्याचा त्यांनी पद्धतशीरपणे आणि कावेबाजपणे उपयोग केला, त्याला खतपाणी घालून पोसले याच मताशी येईल. या वैमनस्याची खोल ऐतिहासिक व सांस्कृतिक कारणे आहेत आणि ती नाकबूल करणे म्हणजे स्वतःची केवळ फसवणूक ठरेल. अनेकांना असे वाटते, की विज्ञानाचा आणि विवेकवादी मूल्यांचा (स्वातंत्र्य, समता, उपयुक्ततावादी नीती) प्रसार झाला की हिंदू-मुसलमानांमधील ही ऐतिहासिक तेढ निरर्थक आणि उभयपक्षी घातक होती हे सर्वांनाच दिसून येईल आणि निदान सार्वजनिक जीवनात तरी धर्माला स्थानच उरणार नाही. म्हणजे हिंदू आणि मुसलमान अशा जमाती उरणार नाहीत, तर आपापल्या वैयक्तिक कलाप्रमाणे स्वतःपुरते एक धार्मिक दर्शन, तशी आवश्यकता वाटली तर निर्माण करणाऱ्या, पण इतरांशी वागताना केवळ 'ऐहिक' नीतीचा आधार घेणाऱ्या व्यक्तींचा समुदाय असे स्वरूप भारतीय समाजाला प्राप्त होईल. पण असा एखादा आपल्या सांस्कृतिक अस्मितेची जाणीव असलेला समाज 'इहवादी' बनला आहे असे इतिहासात घडलेले नाही.

तेव्हा हिंदू, मुसलमान (व इतर बौद्ध, ख्रिस्ती) इ. धार्मिक समाज भारतात राहणारच. त्यांच्यांतील परस्परांविषयीची असलेली तेढ कशी नाहीशी होईल आणि तिच्या जागी सामंजस्य, परस्परांविषयी आपुलकी, समभारतीय म्हणून एकमेकांविषयीचा जिव्हाळा यांची स्थापना कशी होईल, हा आपल्यापुढचा प्रश्न आहे.



अनुक्रमणिका





दुसरी औद्योगिक क्रांती

व. त्रिं. चिपळोणकर

सध्या मनुष्यामध्ये मानसिक विकृती व दोष यांचे वाढते प्रमाण दृष्टोत्पत्तीस येते. खून, मारामाऱ्या, दंगे यांच्या वार्ता रोज वर्तमानपत्रांत वाचावयास मिळतात. भ्रष्टाचार, लैंगिक विकृती, उत्तेजक द्रव्ये किंवा पेये यांचे प्रमाणाबाहेर सेवन, ढासळती कुटुंबव्यवस्था, घटस्फोट, बलात्कार यांचे वाढते प्रमाण, बंडखोर गुन्हेगारी प्रवृत्तीची मुले या सर्व गोष्टी समाजपुरुषात सर्व काही ठीक नाही, याची स्पष्ट लक्षणे आहेत. पूर्वीच्या काळी हे प्रकार घडत नव्हते असे म्हणणे बरोबर नसले, तरी त्याचे प्रमाण एवढे मोठे नव्हते, हे कबूल करणे भाग पडते. काही विचारवंतांच्या मते याचे कारण हे आहे की, विज्ञान व तंत्रविद्या या विषयांत जी सारखी झपाट्याने प्रगती होत आहे, तीमुळे सामान्य मनुष्याच्या जीवनाची गती वाढत आहे; तिचा आकृतिबंध वेगाने बदलत आहे; पण मनुष्याचे मन त्या वेगाने पुढे जाऊन त्याला साथ देऊ शकत नाही. या तर्कवादाबा जर स्वीकार केला, तर या समस्येवर दोन प्रकारच्या उपाययोजना सुचतात.

मानवी जीवनाच्या आकृतिबंधात यापूर्वीही आकस्मित बदल झाले नाहीत असे नाही; पण मनुष्य बदलत्या परिस्थितीबरोबर जुळवून घेऊ शकला, असे इतिहासावरून स्पष्टपणे कळते. निसर्गाने सर्व प्राण्यांना परिवर्तनशीलतेची देणगी दिली आहे. मनुष्यामधील परिवर्तनशीलतेने आज आपली अंतिम मर्यादा गाठली आहे, असे मानावयाचे कारण नाही. त्याला पुरेसा काळ मिळाल्यास त्याच्या सध्याच्या संक्रमणी अवस्थेचे स्थिर अवस्थेत रूपांतर होईल, असा भरवसा या विचारसरणीच्या लोकांना वाटतो.

मनुष्याने आपणहून काही काळपर्यंत तरी विज्ञान व तंत्रविद्या यांमधील विकासावर निर्बंध घालून स्वतःकरिता सवड मागून घ्यावी, असा दुसरा विचारप्रवाह सुचवितो. जननिक अभियांत्रिकीवरील संशोधनावर अनेक प्रगत देशांमध्ये घातलेली बंदी किंवा नियंत्रण यांचा हवाला या संदर्भात दिला जातो; पण हा विचार विज्ञानाच्या मूलभूत प्रवृत्तीशी विसंगत वाटतो. कृत्रिम रीत्या निर्बंध घालून समाजसुधारणेचे आतापर्यंत अनेक देशांत जे प्रयोग झाले आहेत ते सर्व काही यशस्वी ठरले नाहीत. मनुष्याने सत्य बोलावे, अमली पदार्थाचे सेवन करू नये. हिंसाचार करू नये ही मानवी वर्तणुकीविषयीची तत्त्वे जरी उच्च व सर्वमान्य असली; तरी ती कायदे करून अमलात आणावयाचा मार्ग व्यवहार्य ठरत नाही. कायदा अमलात आणला जातो की नाही हे पाहणारे सरकारी अधिकारी शेवटी सामान्य माणसेच आहेत, हे विसरून चालत नाही. लोकांची जर मानसिक तयारी नसेल, तर लोकशाही व्यवस्थेमध्ये असे नकारात्मक कायदे करून काहीच फायदा होत नाही. दारूबंदी या चांगल्या तत्त्वाचा व्यवहारात ज्या रीतीने बोजवारा उडाला, त्यावरून ही गोष्ट स्पष्ट होते, असे वाटते. काही विशिष्ट प्रकारच्या (उदा., अपरिवर्तनीय) निर्बंधाकरिता वरील निष्कर्ष यथार्थ राहणार नाही, हे येथे मान्य केले पाहिजे. उदा., केमालपाशाने फतवा काढून तुर्कस्थानामधील सर्व लोकांना दाढी काढावयाची वा पाश्चात्त्य पोषाख घालावयाची सक्ती केली होती आणि हा निर्बंध यशस्वी रीतीने अमलात आणूनही दाखविला. वाढत्या लोकसंख्येला आळा घालण्याकरिता जर कोणत्या एका देशाने सक्तीच्या नसबंदीचा कायदा केला, तर त्याच्या अमलबजावणीमध्येही अडचण पडणार नाही, असे वाटते.

तसे पाहिले असता ज्ञान हे एक उदासीन तत्त्व आहे. त्याला चांगले किंवा वाईट असे स्वतःच्या अंगचे गुणधर्म नाहीत. ज्ञान आपणास माहितीच्या स्वरूपात मिळते; पण त्या माहितीचा उपयोग शक्ती

निर्माण करण्याकरिता करता येतो. शक्तीला मात्र दिशीक गुणधर्म असतात. कारण तिचा वापर करून चांगल्या किंवा वाईट अशा दोन्ही तऱ्हेच्या गोष्टी साध्य करता येतात. शक्तीच्या वापराची दिशा विज्ञानामुळे निश्चित होत नाही, तर जे लोक ही शक्ती वापरतात त्यांच्या मनोवृत्तीवर व त्यांच्या नैतिक कल्पनांवर ही दिशा अवलंबून राहते. चांगले काय आणि वाईट काय यांमध्ये भेद करण्याकरिता स्थिर व निश्चित नैतिक निकष नेहमीच उपलब्ध असतात, असे पण नाही. गोठ्यात शिरलेल्या सापाचे काय करावे यावर म. गांधींच्या यंग इंडिया या पत्रात केल्या गेलेल्या दीर्घ व क्लिष्ट चर्चेचे स्मरण या संदर्भात झाल्यावाचून राहत नाही.

या सर्व गोष्टी विचारात घेता, जोपर्यंत मनुष्यामध्ये विवेकबुद्धी व सारासारविचार करण्याची पुरेशी शक्ती आलेली नाही, जोपर्यंत त्याच्या मनावर पूर्वग्रह व दुराग्रह यांचा पगडा मोठ्या प्रमाणात अस्तित्वात आहे, तोपर्यंत त्याला अशा प्रकारची दुधारी कार्य करणारी शक्ती उपलब्ध करून देणे योग्य होणार नाही, असे आणखी समर्थन वरील विचारसरणीच्या संदर्भात करण्यात येते.

या समस्येवर आणखी एक प्रकारचा विचार प्रदर्शित केला जातो तो असा : तांत्रिक ज्ञानाच्या विस्तारावर किंवा उपयोजनांवर निसर्गानेच वेगरोधक योजना आधीच निर्माण करून ठेवल्या आहेत. ऊर्जा व साधनसामग्री यांची उपलब्धता, प्रदूषण परिसरीय संतुलन राखणाऱ्या प्रेरणा कोणत्याही देशामधील तांत्रिक प्रगतीचे अप्रत्यक्षपणे प्रभावी, सतत व स्वयंचलित असे नियंत्रण करीत असतात. मोटरगाडीच्या इंजिनामध्ये कार्य करणारी तत्त्वे आज अनेक वर्षे सर्वांना ज्ञात आहेत; पण भारतामध्ये मोटारगाडीची निर्मिती दुसऱ्या महायुद्धकाळानंतर होऊ लागली, हे उदाहरण या संदर्भात देता येते.

पहिल्या औद्योगिक क्रांतिकाळापासून मनुष्य उत्पादन व आपले राहणीमान वाढविण्याच्या मागे लागला आहे. ज्या वस्तू वीस वर्षांपूर्वी आपणास माहीतदेखील नव्हत्या, त्या आज आवश्यक होऊन बसल्याचे दृश्य आपणास दिसते. वस्तुनिर्मितीकरिता व यंत्रे चालविण्याकरिता ऊर्जा लागते. जगातील सर्व प्रकारच्या दरडोई ऊर्जा-मूल्यात कोणत्या प्रकारे बदल होत आहेत, हे खालील तक्त्यावरून कळून येते—

दरडोई ऊर्जा उत्पादन (एकक)

इ. स.	जग	यूरोप	उत्तर अमेरिका
१९७०	१८८१	३८६२	१०८५२
१९७६	२०६९	४२८९	११३९५

जगातील सर्व लोकांनी अमेरिकन लोकांएवढे आपले रहाणीमान करावयाचे ठरविले, तर त्याकरिता किती प्रचंड प्रमाणात ऊर्जा लागेल याची कल्पना येते. आणि ही ऊर्जा कोठून आणावयाची हा प्रश्न पण यानंतर पुढे उभा राहतो. दगडी कोळसा, खनिज तेल, जलऊर्जा या स्वरूपांतील ऊर्जासाठे मर्यादित मूल्याचे आहेत आणि ते सर्व पुढील ५०–६० वर्षांत संपुष्टात येतील, असा अंदाज आहे. याऐवजी अणुऊर्जा वापरावयाची ठरविली, तर तीमुळे एक तर पृथ्वीच्या वातावरणात प्रदूषण होऊन तीवरील लोकसंख्या व त्यांचे स्वास्थ्य यांवर काय परिणाम होईल, याबद्दलची नीट कल्पना अजून आपणास संपूर्णपणे आलेली नाही. दुसरे, अणुऊर्जेकरिता लागणाऱ्या किरणोत्सर्गी मूलद्रव्यांचा साठाही सीमित स्वरूपाचाच आहे. मनुष्याने नवे ऊर्जाउद्‌गम शोधून काढण्याकरिता जी मोहीम सुरू केली आहे, तीमधून जर एखादा नवीन ऊर्जा-उद्‌गम सापडला तर मात्र हे चित्र वेगळे होईल; पण सध्या असलेल्या साधनसामग्रीचा विचार करता लोकांचे राहणीमान वाढवावयाचे ध्येय राजकीय दृष्ट्या जरी विलोभनीय वाटले, तरी ते व्यवहारात आणणे ही सोपी गोष्ट दिसत नाही.

मनुष्याच्या जीवनाच्या आकृतिबंधात वेळोवेळी झालेल्या बदलाचा आपण जर आढावा घेतला, तर त्यातून एक आशादायक असा विचार मिळतो. मनुष्यजातीच्या जीवनात चार महत्त्वाचे कालखंड आहेत, असे मानता येते. सुमारे सहा लाख वर्षांपूर्वीच्या मानवाची परिस्थिती किंवा जीवनक्रम लक्षात घ्या. या काळात तो एक भटक्या शिकारी होता. त्याची सर्व शक्ती व बहुतेक सर्व वेळ त्याच्या उपजीविकेकरिता लागणारे अन्न गोळा करण्यात खर्च होत होता. या काळात मनुष्य बहुतांशी मांसाहारावर जगत होता. या कार्याकरिता उपयुक्त अशी

अनुक्रमणिका

दगडाची हत्यारे व अग्नी यांचा शोध लावून त्यांचा उपयोग करणे त्याने सुरू केले होते. या काळातील त्याचे राहणीमान जरी निकृष्ट प्रतीचे होते, तरी त्यास व्यक्ती या दृष्टीने संपूर्ण निर्णय-स्वातंत्र्य होते. मनुष्य व निसर्गामधील ऊर्जा-उद्गम यांचा संबंध फार पुरातन काळापासून चालत आला आहे, हे पण वरील हकीगतीवरून ध्यानात येते.

सुमारे दहा हजार वर्षांपूर्वी दुसरा कालखंड सुरू झाला, असे म्हणता येते. गहू/बार्ली या धान्याच्या कांडण्यास सुलभ अशा जाती आकस्मितपणे उद्भवल्यामुळे मनुष्य शेती करू लागला, असे तज्ज्ञ मानतात. हा आविष्कार कर्मधर्मसंयोगाने मध्य पूर्वेतील एका देशात प्रथम घडला. या कालखंडात निव्वळ अन्न गोळा करणे हे एवढेच त्याचे उद्दिष्ट राहिले नाही. तो अन्न उत्पादनही करू लागला. या कार्याकरिता त्याने बैल, घोडा इत्यादी प्राणी माणसाळवून त्यांचा उपयोग शेती व वाहतूक यांकरिता करणे सुरू केले. अशा प्रकारे मनुष्याच्या जीवनात एक परिवर्तन होऊन भटक्या शिकाऱ्याचे स्वरूप सोडून तो एक गावकरी, समाजघटक बनला. त्याने घरे बांधली, त्याकरिता योग्य ती तांत्रिक प्रणाली शोधून काढली, पाण्याच्या वापराकरिता पुरवठा व निचरा या क्रियांकरिता योजना शोधल्या. मातीची/धातूची भांडी तयार केली. अंगात घालण्याकरिता वस्त्रे, संरक्षणाकरिता हत्यारे, जमीन व पाणी यांवरील वाहतुकीकरिता गाड्या-नौका निर्माण केल्या. या सर्व गोष्टींबरोबरच कष्ट व संपत्ती यांचे वितरण करणारी सामाजिक व आर्थिक व्यवस्थाही अमलात आली. प्रत्यक्ष कामाबरोबर कामाच्या व्यवस्थापनाचा विचारही तो करू लागला. त्याच्या जीवनाला जे स्थैर्य आले, त्यामुळे त्याला विचार करण्याकरिता वेळ मिळाला. विचारमंथनामधूनच तत्त्वज्ञान, विज्ञान व कारागिराकरिता लागणारे आवश्यक असे तंत्रज्ञान निर्माण झाले. भाषा व लिपी यांच्या शोधानंतर ज्ञानाची देवघेव व ज्ञानाचा संचय या दोन्ही प्रक्रिया शक्य झाल्या व त्यामुळेच विज्ञान व तंत्रविद्या या दोहोंची सुरुवात झाली असली पाहिजे, हे उघड आहे.

तिसऱ्या कालखंडात बाष्प-इंजिनाच्या शोधापासून सुरुवात होते. या काळामध्ये पाळीव प्राण्यांच्या ऐवजी तो स्वयंचलित यंत्रांचा उपयोग करू लागला. वाहतुकीकरिता रेल्वे, मोटरगाडी, शेतीकरिता ट्रॅक्टर यांचा वापर होऊ लागला, उत्पादनाकरिता विविध प्रकारच्या प्रयुक्ती, यंत्रे व त्यांना कार्यान्वित करणारी ऊर्जा पुरवणारी प्राथमिक इंजिने, यांचा उपयोग करून कारखाने अस्तित्वात आले. कारखान्यांमुळे राष्ट्रीय उत्पादन वाढले, याबद्दल शंका नाही. या कालखंडात बांधणीकरिता लाकूड व माती यांचा उपयोग मागे पडून त्याऐवजी मनुष्य लोखंड व सिमेंट याचा वाढत्या प्रमाणात वापर करू लागला. सामान्य मनुष्याचे जीवन जास्त समृद्ध व कमी कष्टाचे असे झाले, हेसुद्धा खरे आहे; पण कारखाने व यंत्रशाळा यांची मालकी समाजातील अल्पसंख्य गटाकडे राहिली. त्यांनी नफा व उत्पादनक्षमता या दोहोंत सतत वाढ घडवून आणण्याचे उद्दिष्ट स्वीकारले. याचा परिणाम असा झाला की, समाजामध्ये दोन गट पडले. एका गटात शेतकरी व मजूर यांसारखे शारीरिक कष्ट व कंटाळवाणे असे काम करून सर्व समाजाकरिता जीवनोपयोगी अशा वस्तूंची निर्मिती करणारे लोक तर दुसरा भांडवलदार, सरकारी नोकर, वकील, डॉक्टर यांसारख्या धंदेवाईक पांढरपेशा लोकांचा गट निर्माण झाला.

यापूर्वीच्या काळात कारागीर आणि उत्पादक यांमध्ये फरक नव्हता. या वेळी कारागिरांची परिस्थिती कशी होती हे लक्षात घ्या. त्याला आपण कोणते काम करावयाचे हे ठरविण्याचे स्वातंत्र्य होते व त्यावर कोणाचाही निर्बंध नव्हता. त्यामुळे त्यास कार्यजन्य समाधान व निर्मितीचा आनंद मिळत होता. आता ही परिस्थिती राहिली नाही. उत्पादनप्रणालीमध्ये कामगार एक क्षुद्र घटक बनला. जे काम त्याला देण्यात येत होते ते करण्याची आर्थिक अपरिहार्यता निर्माण झाली. आवडेल ते काम करण्याऐवजी जे काम करावयाचे आहे, त्याविषयी आवड निर्माण करावी हे नवे ब्रीदवाक्य त्याच्यापुढे ठेवण्यात आले. उत्पादनक्षमता वाढविण्याच्या उद्दिष्टानुसार तेच काम परत परत रोज करण्याचा प्रसंग त्याच्यावर आला. थोडक्यात सांगावयाचे तर तो या नव्या आर्थिक प्रणालीचा

अनुक्रमणिका

गुलाम बनला. समाजातील बहुसंख्य लोकांवर ही आपत्ती आली. त्याबरोबरच त्याची क्रयशक्ती सारखी कमी होत गेल्यामुळे उत्पादक म्हणूनच नव्हे तर निर्मित वस्तूचा उपभोक्ता या दृष्टीने पाहता त्याच्यावर हळूहळू मर्यादा आल्या व या दोन्ही भूमिकांच्या बाबतीत त्याच्या व्यक्तिमत्त्वाला किंमत राहिली नाही. निवडस्वातंत्र्य व निर्णयस्वातंत्र्य या दोन्ही बाबी प्रगल्भ व्यक्तिमत्त्वाच्या विकासाकरिता आवश्यक असतात आणि या दोन्ही गोष्टींचा त्याच्या जीवनात वाढता अभाव दिसू लागला. परिणामी आर्थिक दृष्ट्या समृद्ध अशा पांढरपेशा वर्ग व दुसऱ्या टोकाला असणारा शेतकरी व मजूर वर्ग यांमध्ये संघर्षाचे बीज पेरले गेले.

संगणक व सूक्ष्म प्रक्रियक यांच्या शोधामुळे मनुष्याच्या जीवनातील चौथ्या कालखंडाला सुरुवात झाली असे म्हणता येते. आतापर्यंत कारखान्यांमध्ये उत्पादन करणाऱ्या स्वयंचलित यंत्रांचे नियंत्रण व त्यांवर सामान्य देखरेख करण्याचे काम मजूर करीत होता. याशिवाय काही ठिकाणी वितळ जोडणी, स्क्रूद्वारे जोडणी यांसारखी हस्तकौशल्याची कामेसुद्धा तो करीत असे. यांपैकी देखरेख व नियंत्रणाचे काम संगणक किंवा सूक्ष्मप्रक्रियक अधिक प्रभावीपणे कंटाळल्याशिवाय करू शकतात; तर मर्यादित ठराविक हस्तकौशल्याची कामे करण्याकरिता आधुनिक, पुढारलेल्या देशांत यंत्रमानव (रोबो) वापरण्यात येऊ लागले आहेत. जे काम पूर्वी मनुष्य करत होता, त्यापेक्षा अधिक कार्यक्षमतेने, अधिक जलद पण कमी खर्चात ही यंत्रे तेच काम करू शकतात. म्हणजे मनुष्याने उत्पादनक्षमतेची सीमा गाठली आहे, असे म्हणता येते. याचा अर्थ असा होतो की, वस्तु–उत्पादनकार्याकरिता लागणाऱ्या मनुष्यबळाची गरज कालानुसार सारखी कमी होत जाणार. प्रगतीच्या अंतिम अवस्थेमध्ये सर्व कामे यंत्रे करतील व त्याला मनुष्याची गरजच लागणार नाही असा जर कोणी निष्कर्ष काढला, तर तो फारसा चुकीचा ठरणार नाही. अशा वेळी देशातील लोकांना उपजीविकेकरिता अन्न व इतर उपयुक्त किंवा आवश्यक वस्तू उपलब्ध करून देण्याकरिता काहीतरी निराळीच व्यवस्था अस्तित्वात येणार, हेही तितकेच उघड आहे.

या प्रकारच्या बदलाची स्पष्ट चिन्हे अमेरिकेसारख्या पुढारलेल्या देशात दिसू लागली आहेत. सध्या अमेरिकेत व्यवस्थापन, निरीक्षण इ. कामे करणाऱ्या लोकांची देशातील टक्केवारी ५५ एवढी झाली आहे. म्हणजे उरलेले शेकडा ४५ टक्केच लोक शारीरिक कष्टाचे, कंटाळवाणे काम करीत आहेत, हे स्पष्ट होते.

यांत्रिकीकरणामुळे देशातील संपत्तीच्या वितरणामधील विषमता वाढतच असते. त्यामुळे देशातल्या उत्पादनापैकी एखादी विशिष्ट वस्तू घेण्याची ऐपत ज्यांमध्ये आहे अशा लोकांची समाजातील संख्या घटत जात आहे आणि असे झाले, तर उत्पादनखर्च कमी करून, उत्पादनक्षमता वाढवून, जास्त नफा मिळेल ही अपेक्षा संयुक्तिक ठरणार नाही. कारण उत्पादन विकत घेण्यास पुरेसे गिऱ्हाईकच नसेल, तर अशा प्रकारे उत्पादन वाढविण्यात फायदा असत नाही; काहीच अर्थ रहात नाही.

हा विचार जास्त स्पष्ट करण्याकरिता एक उदाहरण द्यावेसे वाटते. भारताच्या एका औद्योगिक शहरात खास कामगारांसाठी एक खोलीचे गाळे बांधण्याचा प्रकल्प शासनाने काही वर्षांपूर्वी हाती घेतला. त्यावेळच्या प्रचलित किंमती प्रमाणे एका गाळ्याचे भाडे २५–३० रुपये झाले असते. प्रकल्पाची पायाभरणी करण्यास आलेल्या प्रसिद्ध लोकनेत्याने सांगितले की, एक खोलीचा गाळा ही कल्पना आता जुनी व कालबाह्य झाली आहे. यूरोपमध्ये असे गाळे आता कोणीच बांधत नाही. भारत हा यूरोपच्या मागे राहणे शक्य नसल्यामुळे त्या शासनाच्या इंजिनियरने प्रकल्पात ताबडतोब बदल करून त्याचे दोन खोल्यांच्या गाळ्यात रूपांतर केले. शासकीय यंत्रणेच्या नेहमीच्या संथ गतीने हे काम पूर्ण झाले, तेव्हा त्याच्या लक्षात आले की, गाळ्याचे भाडे कमीतकमी ७०–८० रुपये एवढे झाले आहे; आपला त्या वेळचा अर्धा पगार घरभाड्यामध्ये खर्च करावयास कामगार कबूल होईल की नाही, ही कल्पना कोणाच्या डोक्यात आली नाही. या गाळ्यांत कोणीही कामगार राहावयास येईना. मग ते हळूहळू सरकारी

नोकरांना देण्यात आले. ज्या उद्दिष्टांकरिता हे गाळे बांधले ते कागदावरच राहिले. शेवटी त्याचा फायदा पांढरपेशा वर्गासच मिळाला. या प्रकारची परिस्थिती काही प्रमाणात भारतामधील साखरउत्पादनाची झाली आहे, असे म्हणता येते. साखरेची प्रचलित किंमत लक्षात घेता समाजामधील एक मोठा वर्ग तिचा योग्य प्रमाणात वापर करू शकणार नाही, असे वाटते. काही व्यापारी जीवनोपयोगी वस्तूंची कृत्रिम टंचाई निर्माण करून आपल्या नफ्याचे प्रमाण वाढविण्याचा प्रयत्न करीत असतात; तर दुसरे काही उत्पादनामध्ये एकाधिकार प्राप्त करून घेऊन कृत्रिम रीतीने किंमती उच्च पातळीवर ठेवण्याचा प्रयत्न करीत असतात. अशी लटपटपंची करून उभी केलेली आर्थिक/राजकीय प्रणाली फार वेळ टिकू शकणार नाही. उत्पादनक्षमता वाढविण्यासाठी हे लोक असंतुष्ट व दुर्बल लोकसंख्येत सारखी भर घालीत आहेत आणि याच प्रक्रियेत ते आपल्या नाशाची तयारी करीत आहेत. लेखाच्या सुरुवातीस वर्णन केलेली सर्व लक्षणे या व्यवस्थेमध्ये निर्माण होत असलेल्या तणावाचेच निर्देशन करतात, हे स्पष्ट आहे. देशातील सर्व उत्पादन-यंत्रणा शासकीय म्हणजे राजकीय नियंत्रणाखाली आणण्याशिवाय दुसरा पर्याय सध्यातरी दृष्टीसमोर दिसत नाही. हा उपाय जर अंमलात आणला गेला तर समाजव्यवस्थेत अनेक नवे दोष निर्माण होण्याची शक्यता आहे. पण उद्भवणारे सर्व प्रश्न सोडवून मनुष्य ही दुसरी औद्योगिक क्रांती घडवून आणू शकला, तर पहिल्या क्रांतीने मनुष्यावर आणलेल्या निर्बंधांमधून त्याची मुक्तता होण्याची शक्यता मात्र दिसते.

ही क्रांती शासकीय स्तरावर घडून येण्याची जास्त संभाव्यता आहे. पहिली औद्योगिक क्रांती व्यक्तिगत होती. त्यामध्ये राजकीय सत्तेचा वाटा सर्वांत कमी होता. त्या काळी असलेली साधनांची समृद्धता व मर्यादित लोकसंख्या, या दोन्ही गोष्टी या क्रांतीला अनुकूल होत्या. ज्या देशात या क्रांतीने मूर्त स्वरूप घेतले त्या युरोपियन राष्ट्रांजवळ लष्करी सामर्थ्य होते, त्यांच्याजवळ वसाहती होत्या. वसाहतींपासून जे धन त्यांनी प्रत्यक्ष किंवा अप्रत्यक्ष रीतीने लुटून नेले, त्या भांडवलावर या क्रांतीची उभारणी झाली. वसाहतींमध्ये त्यांना ज्या बांधील व संरक्षित बाजारपेठा उपलब्ध झाल्या त्यांवर या क्रांतीची जोपासना झाली. या दृष्टीने विचार करता या दुसऱ्या क्रांतीला अनुकूल अशा फार थोड्या गोष्टी दिसतात. जगातील लोकवस्ती आवाक्याबाहेर वाढली आहे व पृथ्वीवरील साधन-सामग्री पूर्वीइतकी राहिली नाही. पूर्वीच्या काळी पैसा मिळविण्याकरिता काम करण्याची ईर्षा मनुष्यात होती. सध्या कमीतकमी कष्ट करून जास्तीत जास्त फायदा उठविण्याकडे माणसाची प्रवृत्ती झाली आहे. लोकांच्या अपेक्षा वाढल्या आहेत. त्या जर पुऱ्या झाल्या नाहीत, तर त्यामुळे मोठ्या प्रमाणात वैफल्य व संताप यांच्या भावना उत्पन्न होणार आहेत.

मोर्चे काढून, पदयात्रा काढून, निरनिराळ्या घोषणा करून, लोकशाही, मानवी मूल्ये यांसारख्या शब्दांचे संदर्भहीन जडजंजाळ उभे करून हे कार्य सिद्धीस जाणार नाही. याकरिता रशियाप्रमाणे विज्ञान व तंत्रविद्या यांची मोठ्या प्रमाणामध्ये मदत घ्यावयास पाहिजे. त्या प्रणालींनी घालून दिलेले निर्बंध/पथ्ये पाळली जात आहेत, हे बघितले पाहिजे (उदा. मानवाने प्रथम कुटुंबनियोजनाकरिता काही तात्कालिक ठाम उपाययोजना करावयास पाहिजे). हे न झाल्यास प्रत्येक क्रांतीनंतर येणारी अनवस्था या जगात निर्माण होईल व त्यापासून शेवटी काय होईल, हे कोणीच सांगू शकणार नाही.

सुदैवाने मनुष्य जर ही दुसरी औद्योगिक क्रांती यशस्वी करू शकला, तर परिस्थिती किती बदलणार आहे हे पहा. शारीरिक कष्टाचे व कंटाळवाणे काम त्याला करावे लागणार नाही. कारखान्यात यंत्रे असतील. त्यांवर नियंत्रण करणाऱ्या संगणकाला वस्तुनिर्मितीचा कार्यक्रम प्रत्येकाने आखून दिला, तर तो त्याप्रमाणे अमलात आणील. या कामाकरिता मनुष्याला प्रत्यक्ष कार्यालयात जाण्याचीही आवश्यकता राहणार नाही. प्रत्येकाच्या घरी जो दूरदर्शन संच असेल, त्याला एक इलेक्ट्रॉनीय साहाय्यक योजना जोडली असता, त्याच्याकरवी कार्यालयाशी संपर्क साधण्याचे काम करता येईल. तेथे योग्य ते संदेश धाडता यतील व त्याप्रमाणे काम चालले आहे की नाही याची पण तपासणी घरी बसून करता येईल. पृथ्वीच्या पाठीवर सर्व काही यथास्थित चालले आहे की नाही

याची पाहणी आकाशात भ्रमण करणारे उपग्रह करतील. कोठे वादळ इत्यादींसारखी नैसर्गिक आपत्ती येण्याचा संभव असेल, तर त्याबद्दलची पूर्वसूचना या उपग्रहाकरवी मिळेल. सध्या उपलब्ध असलेल्या संगणकामध्ये अजून निर्णयक्षमता आलेली नाही. काही दिवसांनंतर आणखी विकास झाल्यास सर्व निरीक्षणांचा साकल्याने विचार करून संगणक स्वतःच निर्णय घेऊ शकेल व त्याप्रमाणे उपाययोजना अमलात आणण्याविषयीच्या आज्ञाही देऊ शकेल. उदा., काही शास्त्रज्ञांच्या मते चक्री वादळ देशाच्या किनाऱ्याकडे येत आहे असे जर अगोदर कळले, तर योग्य ठिकाणी अणुबाँबचा स्फोट करून त्याच्या मार्गदिशेत बदल करून त्याला किनाऱ्यापासून दूर लोटता येईल.

असे जर झाले, तर सामान्य मनुष्यावर सामाजिक, राजकीय व आर्थिक दृष्टीने अपरिहार्य अशी जी बंधने सध्या दिसतात त्यांपासून तो मुक्त होऊन पूर्वीच्या आपल्या नैसर्गिक स्वच्छंद अवस्थेचा आनंद घेऊ शकेल. काही लोक म्हणतील की, या परिस्थितीमध्ये तो कार्यप्रवण राहणार नाही, त्याला कार्यास प्रवृत्त करणारी आर्थिक प्रलोभने असणार नाहीत. या तर्कवादामध्ये थोडे तथ्य आहे व नाही अशी परिस्थिती आहे. मनुष्याच्या अंतर्यामी ज्या प्रेरणा आहेत, त्या त्याला स्वस्थ बसू देत नाहीत. त्याला सतत कार्यप्रवण करीत असतात. आणि त्या कोणत्याही परिस्थितीत आपले कार्य करीत राहणारच.

एव्हरेस्ट शिखर चढून जाण्याकरिता हिलरीला कोणी प्रलोभने दाखविली नव्हती. विज्ञानामध्ये शोध लावण्याकरिता आर्किमेडीजच्या कोणी मागे लागले नव्हते. शांकुतल लिहिण्याकरिता कालीदासाला कोणी पैसे देऊ केले नव्हते. शेवटी परमेश्वराला विश्व निर्माण करण्याकरिता पण कोणी आज्ञा केली होती, असे नाही.

मनुष्य विविध कार्ये करतो, याचे खरे कारण हे की, त्यांपासून त्यास आनंद होत असतो. आनंद हीसुद्धा मूलभूत अशीच प्रेरणा आहे. आनंदाला काही उद्देश नसतो. त्यापासून अनुभवाशिवायच काही मिळवायचे आहे असे नसते. नृत्यामध्ये कलाकाराचा काही हेतू नसतो. चित्रकार काही उद्दिष्ट मनात धरून चित्र काढीत नाही. सृष्टीमध्ये दिसणाऱ्या सौंदर्याला, भव्यतेला काही कार्य सिद्ध करावयाचे नसते. एखादे दृश्य बघून मनुष्याचे मन एकदम वरच्या पातळीवर जाऊन पोचते. तेथे त्याचा अहंभाव लोप पावलेला असतो, तेथे भूत व भविष्याचा विचार नसतो. तेथे फक्त अनुभव व त्यापासून मिळणाऱ्या आनंदाची जाणीव असते. आधुनिक संस्कृतीमुळे मनुष्याला प्रत्येक अनुभवाचे विश्लेषणाने तुकडे करून, मनाच्या चाळणीमधून गाळून त्याची परीक्षा करण्याची सवय लागली आहे. त्यामुळे कोणताही अनुभव मिळाला असता तो कसा निर्माण झाला, त्याचे स्वरूप काय आहे यांविषयी मनात चिकित्सक विचारांचे मंथन सुरू झाले, तर त्यामुळे त्यापासून आनंद उपभोगण्याची क्षमताच कमी होते, असे मला वाटते. लहान मुलांना जेवढा निर्भेळ आनंद उपभोगता येतो, तेवढा मोठ्या माणसांना येत नाही याचे कारण हेच असावे. म्हणूनच वर्डस्वर्थने म्हटले आहे–

Heaven lies about us in our infancy
Shades of the prison house begin
to close
Upon the growing boy
At length the man perceives it
die away
And fade into the light of the
common day

[स्वैर अनुवाद : शैशवात स्वर्ग आपल्या अवतीभवती पसरलेला असतो. वाढत्या वयाबरोबर बंदिशाळेच्या सावल्या त्याला घेरू लागतात. एका सामान्य दिवसाच्या प्रकाशात लुप्त होऊन तो नाहीसा झाल्याचे मनुष्यास शेवटी कळते.]

शेवटी मनुष्य कशाकरिता जन्मास आला, त्याच्या जीवनामागे काय उद्दिष्ट आहे याचे कोडे अजून उकललेले नाही. त्यामुळे त्याच्याकरिता समाजाने बाह्य प्रलोभने ठेवून त्यास क्रियाशील का करावयाचे याचे स्पष्टीकरण देणे पण अवघड आहे, असे मला वाटते.



मधुसूदन सरस्वतींचे श्रीभगवद्भक्तिरसायन*

रा. भा. पाटणकर

प्रस्तुत लेखाचा उद्देश भक्तिरसायन या पुस्तकाची थोडक्यात ओळख करून देणे व त्या निमित्ताने दोन तात्त्विक प्रश्नांची चर्चा करणे हा आहे.

मधुसूदन सरस्वती हे सोळाव्या शतकाच्या शेवटी किंवा सतराव्या शतकाच्या आरंभी होऊन गेले. त्यांचे नाव केवलाद्वैती परंपरेतील अद्वैतसिद्धि या प्रसिद्ध ग्रंथाचे लेखक म्हणूनच बहुतेकांना परिचित असते. त्यांनी भक्तिरसावर पुस्तक लिहिले आहे याची लोकांना कल्पनाही नसते. या संदर्भात आणखी एका गोष्टीचा निर्देश करायला हवा. ती म्हणजे ते रामायणकर्ते तुलसीदास यांचे स्नेही होते, व त्यांनी तुलसीदासांची महती सांगणारी पद्यरचना केली आहे. यावरून असा समज होण्याची शक्यता आहे, की तुलसीदासादिकांची भक्तिपर काव्ये वाचून ते भक्तिरसावर ग्रंथ लिहायला उद्युक्त झाले. पण हा समज बरोबर नसण्याची शक्यता आहे. आजूबाजूच्या भक्तिमय वातावरणाचा त्यांच्यावर परिणाम झाला यात काहीच शंका नाही. परंतु त्यांनी आपल्या ग्रंथात तुलसीदासांचा निर्देश केलेला नाही; त्यांची अवतरणे चर्चेसाठी घेतलेली नाहीत. मधुसूदन सरस्वती भागवताचा भरपूर उपयोग करतात; त्यांची भिस्त संस्कृतावर आहे, हिंदीवर नाही. दुसरे असे, की या ग्रंथात सर्वत्र कृष्णभक्तीचा महिमा वर्णन केलेला आहे, रामभक्तीचा नाही.

प्रस्तुत पुस्तकाची तीन उल्लासांमध्ये विभागणी करण्यात आलेली आहे. पहिला उल्लास सर्वांत मोठा असून त्यात कारिकांबरोबर स्वतः लेखकाने लिहिलेली टीका आहे. दुसरा पहिल्याहून लहान व तिसरा त्याहूनही लहान आहे. दुसऱ्या व तिसऱ्या उल्लासांमध्ये लेखकाने स्वतः लिहिलेली टीका नाही.

पहिल्या उल्लासाच्या सुरुवातीला ग्रंथकाराने आपला उद्देश सांगितला आहे; भक्तियोगाचे अलगपणे व नवरसांच्या संदर्भात तात्त्विक विवेचन करणे हा तो उद्देश होय (पृ. १).

भक्तियोगाची चर्चा करताना नवरसांचा संदर्भ असण्याची जरुरी नाही. पण लेखकाला तो आवश्यक वाटतो, यावरून भक्तियोग व भक्तिरस यांची एकत्रच चर्चा करण्याचा लेखकाचा मानस स्पष्ट दिसतो. ते एकात्मस्वरूप आहेत असे जणू त्याने गृहीत धरलेले दिसते.

> नवरसमिलितं वा केवलं वा पुमर्थं
> परममिह मुकुन्दे भक्तियोगं वदन्ति ।
> निरुपमसुखसंविद्रूपमस्पृष्टदुःखं
> तमहमखिलतुष्टयै शास्त्रदृष्टया व्यनज्मि ॥
>
> (पृ. १)

पहिल्या उल्लासाला 'भक्तिसामान्यनिरूपणम्' असे नाव दिलेले असून (पृ. १२८) त्यात भक्तीच्या सामान्यरूपाचे विवेचन केलेले आहे. भगवद्धर्माने, (भगवद्गुणश्रवणादीने,) द्रवीभूत झालेल्या व अविच्छिन्नपणे भगवदाकार असलेल्या वृत्तीला भक्ती म्हणतात–

> द्रुतस्य भगवद्धर्माद्धारावाहिकतां गता ।
> सर्वेशे मनसो वृत्तिर्भक्तिरित्यभिधीयते ॥
>
> (पृ. ३०)

टीकेमध्ये 'भगवद्धर्मा'चे स्पष्टीकरण 'भगवद्गुणश्रवण' असे दिले आहे; हे गुणश्रवण हेतुपुरस्सरच झाले पाहिजे असे नाही; ते कोणत्याही मार्गाने झाले तरी चालेल असे सांगून त्याच्या पुष्ट्यर्थ भागवताचा आधार दिला आहे. 'तस्मात् केनाप्युपायेन मनः कृष्णे निवेशयेत्'। (पृ. ३१). यानंतर भक्तीत आवश्यक असलेली तीन तत्त्वे

---

* यतिवर– श्री मधुसूदनसरस्वती–विरचित श्रीभगवद्भक्तिरसायन– संस्कर्ता– जनार्दनशास्त्री पाण्डेय, वाराणसी, द्वितीय संस्करण २०३३. पृष्ठनिर्देशांसाठी या आवृत्तीचा येथे उपयोग केला आहे.

(द्रवत्व, धारावाहिकत्व, सर्वेशविषयत्व), भक्तांचे वर्गीकरण, भक्तिशास्त्राची आवश्यकता, भक्तीच्या अकरा श्रेणी, रसांची आनंदस्वरूपता, इत्यादी विषयांची चर्चा पहिल्या उल्लासात केलेली आहे.

दुसऱ्या उल्लासात भक्तीचा तपशीलवार विचार केला आहे. सुरुवातीलाच असे सांगितले आहे, की भक्ती म्हणणे स्थिर गोविंदाकारता असे असले तरी चित्तद्रुतीच्या कारणांच्या भिन्नतेमुळे भक्तीची वेगवेगळी रूपे निर्माण होतात (पृ. १३०). भक्तीला मध्यवर्ती स्थान देऊन रती, क्रोध, भय, स्नेह, हर्ष, शोक, दया, जुगुप्सा, तीन प्रकारचा उत्साह, शम इत्यादी भावांची चर्चा यानंतर केलेली आहे. यांतील कोणत्या भावांचे भक्तीमध्ये रूपांतर होऊ शकते हे सूत्र डोळ्यासमोर ठेवून त्यांचे वर्गीकरण केलेले आहे. भरतादींनी भक्तीला भावाचे स्थान दिलेले आहे, रसाचे नाही, याची जाणीव लेखकाला आहे. कृष्णाखेरीज इतर देवतांच्या भक्तीबद्दल त्याला हे मत मान्यही आहे. परंतु कृष्णभक्ती/कृष्णरती मात्र याला अपवाद आहे असा लेखकाचा दावा आहे.

रतिर्देवादिविषया व्यभिचारी तथोर्जितः ।।
भावः प्रोक्तो रसो नेति यदुक्तं रसकोविदैः ।।
देवान्तरेषु जीवत्वात् परानन्दप्रकाशनात् ।।
तद्योज्यं परमानन्दरूपे न परमात्मनि ।।

(पृ. १३८–३९)

यावर विवृतिकार जनार्दनशास्त्री पांडेय यांनी असे विवेचन केले आहे : 'रस शास्त्रके आचार्य भरत आदिने देवादिविषया रति और निर्वेदादि संचारियोंको भाव माना है, रस नहीं । इसीलिये यहाँ शंका हुई कि भक्ति रस कैसे होगा? क्यों कि वह भी तो कृष्णविषया रति ही है? इसीका उत्तर शंका सहित इन कारिकाओंमें दिया गया है कि अन्य देवताओं विषयक रति, भाव कही जा सकती है क्यों कि वे मलिनसत्वप्रधान जीव अविद्याके कार्य रूप होनेसे पूर्ण आनन्दके प्रकाशक नहीं है किंतु भगवान् कृष्ण तो परमानंद स्वरूप परमात्मा है, उनके विषयमें यह सिद्धान्त लागू नहीं होता । जैसा कि भागवतमें कहा है– "अन्ये चांशकलाः पुंसः कृष्णस्तु भगवान् स्वयम्" । (पृ.१६९).

तिसऱ्या उल्लासात रस-सिद्धांताच्या संदर्भात भक्तीचा विचार केला आहे. मधुसूदन सरस्वतींनी केलेल्या प्रस्तुत सिद्धांताच्या मांडणीत सुखाला फार महत्त्वाचे स्थान दिलेले आहे.

विभावैरनुभावैश्च व्यभिचारिभिरप्युत ।
स्थायिभावः सुखत्वेन व्यज्यमानो रसः स्मृतः ।।

(पृ. १७१)

याचे कारण सुख/आनंद व आत्मा या दोन संकल्पनांमध्ये वेदांत्यांनी मानलेला संबंध हे होय.

सुखस्यात्मस्वरूपत्वात्तदाधारो न विद्यते ।
तद्व्यञ्जिकाया वृत्तेस्तु सामाजिकमनः प्रति ।।

(पृ. १७२)

या उल्लासाच्या पहिल्या कारिकेत काही प्रश्न उपस्थित केलेले आहेत, त्यांच्या संदर्भात प्रस्तुत कारिकेचा विचार व्हायला हवा.

ननु कोऽयं रसो नाम किंनिष्ठो वा भवेदसौ ।।
अस्य प्रत्यायकः को वा प्रतीतिरपि कीदृशी ।।

(पृ. १७१)

रसाचा आधार काय आहे या वरील कारिकेतील प्रश्नाला उत्तर असे होईल :– रस सुखस्वरूप आहे, व सुख आत्मस्वरूप आहे. म्हणून सुखाला, आणि पर्यायाने रसाला, वेगळ्या आधाराची जरुरी नाही, म्हणून सुखाला (त्याच्या व्यतिरिक्त) आधार नसतो. सुखाला अभिव्यक्त करणाऱ्या वृत्तीला आधार म्हणजे सामाजिकाचे मन होय. याचे विवेचन विवृतिकारांनी असे केले आहे : 'प्रथमकारिकामें दूसरा प्रश्न किया था रसका आधार क्या है? इसीका यह उत्तर है । तैत्तिरीयश्रुतिमें कहा है– "रसो वै सः । रसं ह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति" "एष ह्येवानन्दयति" अर्थात् रस ही वह आत्मा है, रसको ही प्राप्त करके यह आनन्दित होता है, यही निश्चय करके आनन्दित करनेवाला है । इस प्रकार जब रस ही सबका आत्मा है तो आत्माका तो कोई आधार नहीं होता । श्रुतियोंने 'नेति नेति' कह कर इसे स्पष्ट किया है । फिर प्रश्न होता है– तो फिर इतना बड़ा आडम्बर रसका क्यों रचा जाय? इसका उत्तर देते हैं कि प्रत्यक्षमें जो सुखकी अनुभूति होती है उसकी अभिव्यञ्जक तो पुरुषकी सात्त्विक अभिलाषारूप वृत्तियाँ हैं और इन वृत्तियोंका आधार सामाजिक सहृदयोंका मन होता है । (पृ. १७२–७३). भरतादींना अभिप्रेत असलेला

रस व ' रसो वै सः ' मधील रस हे एकच आहेत असे येथे गृहीत धरलेले आहे; त्यांची एकात्मता सिद्ध करण्याची कारिकाकार व विवृतिकार यांना आवश्यकताही वाटलेली नाही.

येथवर दिलेला ग्रंथाचा परिचय त्रोटक असला तरी आपल्याला तेवढा पुरेसा आहे. कारण आपला उद्देश भक्तीचा तपशीलवार परिचय करून घेणे हा नाही; तर भक्तिरसाच्या सिद्धांतामुळे जे दोन महत्त्वाचे प्रश्न निर्माण होतात, त्यांची चर्चा करणे हा आहे. यांतील पहिला प्रश्न भक्तियोग व भक्तिरस यांच्यांतील संबंधाविषयी असून दुसरा भक्ती व केवलाद्वैत यांच्यांतील संबंधाविषयी आहे.

(१) मधुसूदन सरस्वतींनी भक्ती व भक्तिरस या दोन गोष्टी जणू एकच आहेत असे मानून ग्रंथात सर्वत्र विवेचन केल्याचे आपण पाहिले आहे. असे केल्याचा एक महत्त्वाचा परिणाम हा, की वाङ्मयीन अनुभव जीवनातील इतर अनुभवांपासून वेगळा करण्यासाठी आपला एक महत्त्वाचा निकष निरुपयोगी ठरतो. लोल्लटापासून अभिनवगुप्तापर्यंतच्या विचारवंतानी रससिद्धांतावर जे लिहिले आहे, ते पाहिल्यास वरील परिणामाचे महत्त्व लक्षात येईल. लोल्लटाने रसाला परिपुष्ट स्थायी ठरविले व पर्यायाने या दोहोंतला फरक फक्त श्रेणीचा आहे, जातीचा नाही असे प्रतिपादन केले. हा फरक जातीचा आहे असे मत मांडणारा पहिला विचारवंत शंकुक होय. रसावरील पारंपरिक पुस्तकांत त्याचा सिद्धांत असा मांडल्याचे सापडतेः– खरे पाहता स्थायी रामादी पात्रांमध्ये असतो; प्रेक्षकाला ज्ञात होतो तो नटाचा स्थायी; नटाचा स्थायी हा पात्राच्या स्थायीचे अनुकरण असतो; तो अनुकृत –स्थायी असल्याने त्याला ' रस ' हे वेगळे नाव देण्यात येते. अनुकरणरूप स्थायीचे आपल्याला जे ज्ञान होते, ते अनुमानाच्या स्वरूपाचे असते; विभावादिकांच्या इंद्रियगोचर हालचालींवरून व हावभावांवरून आपण स्थायीच्या अस्तित्वाबद्दल अनुमान करतो. पात्राचा स्थायी व नटाचा स्थायी यांच्यांतील संबंध खरोखरीचा घोडा व चित्रातील घोडा यांच्यांतील संबंधासारखा आहे. चित्रातील घोडा बघणे हा अनुभव आपल्या परिचयातील सम्यक्, मिथ्या, सादृश्य, संशय या प्रतीतीच्या प्रकारांपेक्षा वेगळा आहे; या अर्थाने तो लोकविलक्षण म्हटला पाहिजे. ' सम्यङ्मिथ्यासंशयसादृश्यप्रतीतिभ्यो विलक्षणा चित्रतुरगादिन्यायेन... ' असे मम्मटाने त्याचे वर्णन केले आहे.

सौंदर्यमीमांसा या पुस्तकात व इतरत्र[१] मी असे दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे, की परंपरेने शंकुकावर पुरेसा न्याय केलेला नाही. जुन्या संस्कृतातील वादांमध्ये एक पथ्य पाळलेले दिसते; प्रतिस्पर्ध्याच्या विधानाचे जितके अर्थ होऊ शकतील त्या सर्वांचा परामर्श घ्यायचा हे ते पथ्य होय. तौताने शंकुकमताचे शक्य असलेले बरेच अर्थ विचारात घेतलेले आहेत; परंतु एक अर्थ त्याच्या नजरेतून सुटलेला दिसतो. चित्रातील घोडा (किंवा गाय) बघणे हे X म्हणून बघणे (सीइंग अॅज) याचे एक उदाहरण ठरते. X म्हणून बघणे ही विट्गिन्स्टाइनने तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात टाकलेली भर ठरते. आल्ड्रिचने आपल्या फिलॉसॉफी ऑफ आर्ट मध्ये आस्पेक्शनची जी संकल्पना वापरली आहे, तिच्या मुळाशी विट्गिन्स्टाइनचा वर उल्लेखिलेला सिद्धांत आहे. नाटक बघणे यात असे अनुस्यूत आहे, की आपण एका नटाकडे/नटाला एक पात्र म्हणून बघतो. चित्र बघणे म्हणजे काय बघणे ? या प्रश्नाला दोन उत्तरे संभवतात. १) विशिष्ट प्रकारे संश्लेषित केलेले रंग बघणे; २) चित्रातील घोडा (किंवा गाय) बघणे. खरे म्हणजे आपण दोन वस्तूंना बघत नसतो; एकाच कशाला तरी दोन वेगळ्या संदर्भांत बघत असतो; आपण काय बघतो हे विशिष्ट संदर्भावर अवलंबून असते. या विश्लेषणाच्या साहाय्याने शंकुकाच्या सिद्धां-

१. उत्तर गुजराथमधील पाटणला बी. जे. इन्स्टिटयूट ऑफ इंडॉलॉजीच्या विद्यमाने गेल्या वर्षी रससिद्धांतावर झालेल्या परिसंवादात मी ' शंकुक–अे डिफेन्स ' हा शोधनिबंध वाचला होता. त्यात या प्रश्नाची विस्तृत चर्चा केलेली आहे. परिसंवादात वाचल्या गेलेल्या निबंधांचा संग्रह यथावकाश प्रसिद्ध होईल.

ताचा एक वेगळा अर्थ लागू शकतो; व तो अर्थ पटण्यासारखा ठरतो.

शंकुकाने वापरलेल्या **अनुकृती** व **अनुमिती** या संकल्पना एकत्र घेतल्या पाहिजेत. सामान्यपणे आपण आपल्या समोरच्या माणसाच्या मनात काय चालले आहे हे त्याच्या हावभावांवरून, चेहऱ्यात होत असलेल्या बदलांवरून ओळखतो. बाहेरच्या जड, इंद्रियगोचर गोष्टींवरून जड नसलेल्या मनातील गोष्टी ओळखणे ही ओळखण्याची कितपत वैध रीत आहे या ज्ञानशास्त्रीय प्रश्नाशी आपल्याला प्रस्तुत संदर्भात कर्तव्य नाही. कारण नाटक बघण्याच्या संदर्भापुरता तो मर्यादित नाही; तो फार व्यापक प्रश्न आहे; आपल्या स्वतःखेरीज इतरांना मन असते हे आपण कसे जाणतो, इतरांना खरेच मन असते का, या प्रश्नापर्यंत आपल्याला जावे लागेल. त्याची गरज नाही. बहिर्गत खुणांवरून माणसाची अंतर्गत, मानसिक स्थिती कळते असे आपण नेहमीच्या व्यावहारिक जीवनात मानतो ही वस्तुस्थिती आहे. एखाद्याचा चेहरा म्लान दिसला, की तो माणूस दुःखी असावा असा तर्क आपण करतो; क्ष हा य-ला भेटायचे टाळतो आहे असे आढळले, की क्ष व य यांचे बरे नसावे असे आपण ताडतो. नाटक बघताना मात्र आपण असे करीत नाही. बालगंधर्वांच्या डोळ्यांतील अश्रू पाहून आपण सिंधूला किती दुःख झाले आहे हे ताडतो; दत्ता भट किंवा श्रीराम लागू यांच्या स्वरातील चढउतारावरून गणपतराव बेलवलकर हे किती व्यथित झाले आहेत हे आपल्याला कळते. ही प्रक्रिया काहीशी क्ष ला ताप आला आहे की नाही हे कळण्यासाठी य ला थर्मामीटर लावण्यासारखी आहे.

नटाच्या हावभावावरून पात्राच्या मनात काय चालले आहे हे जाणणे हे, **नाटक बघणे** या प्रक्रियेचे एक अत्यंत महत्त्वाचे वैशिष्ट्य आहे. या प्रक्रियेत अंतर्भूत असलेल्या सत्ताशास्त्रीय व ज्ञानशास्त्रीय वैशिष्ट्यांची येथे नोंद करायला हवी. नटसम्राटचा प्रयोग बघताना आपण दत्ता भटांना दत्ता भट म्हणून बघत नाही. त्यांना एखाद्या समारंभाचे आमंत्रण द्यायचे असेल तर मात्र आपण त्यांच्याकडे दत्ता भट म्हणूनच पाहू. तुम्हाआम्हाला जे सत्ताशास्त्रीय स्थान असते, तेच दैनंदिन व्यवहार करणाऱ्या दत्ता भटांना असते. परंतु त्यांचे हे सत्ताशास्त्रीय स्थान नटसम्राटच्या प्रयोगाच्या वेळी तात्पुरते अवरोधित झालेले असते. तुम्हाआम्हाला जे सत्ताशास्त्रीय स्थान आहे ते गणपतराव बेलवलकरांना कधीच नव्हते; कारण या नावाची, ही वैशिष्ट्ये असलेली व्यक्ती कधी प्रत्यक्षात नव्हतीच. प्रयोगाच्या वेळेपुरते दत्ता भटांचे सत्ताशास्त्रीय स्थान जणू काही गणपतराव बेलवलकरांना तात्पुरते उसने दिलेले असते. या तात्पुरत्या उसनवारीमुळे आपल्या, आपण जे बघतो त्याच्याशी होणाऱ्या व्यवहारावर काही बंधने पडतात. उदाहरणार्थ, रंगमंचावरील गणपतराव बेलवलकरांना आपण बघू शकतो, परंतु त्यांच्याशी कधीही हस्तांदोलन करू शकत नाही. गणपतरावांना व्यावहारिक सत्ता नाही. नाटक बघताना आपण झोपलेले नसतो म्हणून त्यांना स्वप्नसृष्टीची प्रातिभासिक सत्ताही नसते. त्यांना प्रातिभासिक-समसत्ता असते, असे म्हणता येईल. आणि म्हणून त्यांना बघणे हे लोकविलक्षण बघणे ठरते.

व्यावहारिक सत्ता असलेले आपण प्रतिभासिक किंवा प्रातिभासिक-समसत्ता असलेल्यांच्या जीवनात ढवळाढवळ करू शकत नाही. उदाहरणार्थ, आपण डेस्डेमोनाला अथेलोपासून वाचवू शकत नाही. याच्या उलट असे दिसते, की प्रातिभासिक व व प्रातिभासिक-समसत्ता असलेल्या गोष्टी व्यावहारिक सत्ता असलेल्या आपल्यावर विशिष्ट प्रकारचे परिणाम घडवू शकतात. स्वप्नात बघितलेला साप आपल्याला चावू शकत नाही हे खरे; पण त्याच्या दर्शनाने आपण झोपेतून खडबडून जागे होतो हेही खरे. अथेलो आपल्यावर तरवार चालवू शकत नाही; पण तो आपल्यात विशिष्ट भावनांची जागृती करू शकतो. नाट्यगत पात्रांची व आपली सत्ता एका जातीची नसली, तरी पात्रे आपल्यावर भावनाजागृती इत्यादी परिणाम घडवू शकतात हे नाट्यानुभावाचे एक महत्त्वाचे वैशिष्ट्य आहे. शंकुकाने दाखविलेल्या दिशेने आपण गेलो, तर नाट्यानुभवाची काही महत्त्वाची वैशिष्ट्ये आपल्याला सापडू शकतात हे वरील विवेचनावरून ध्यानात येते.

तौताने शंकुकाचा सिद्धांत खोडून काढला असे सामान्यपणे मानण्यात येते. हा दावा कितपत खरा

आहे, यात शिरण्याचे आपल्याला कारण नाही. महत्त्वाचा प्रश्न असा आहे, की अभिनवगुप्ताला तौताची—आपल्या गुरूची— शंकुकविषयक भूमिका मान्य होती का ? यावर असे म्हणता येईल, की अभिनवाला शंकुकाच्या सिद्धांताची गरज नव्हती; त्यामुळे त्याला तो सिद्धांत मान्य होता की नाही, हा प्रश्नच अप्रस्तुत आहे. भट्ट नायकाने सुचविलेल्या साधारणीकरणाबद्दलच्या सिद्धांतामुळे अभिनवाला रसाविषयीचे प्रश्न सोडविण्याचा एक नवा व चांगला मार्ग मिळाला. विभावादींचे साधारणीकरण झाले, प्रेक्षकाची व्यक्तिगतता गळून पडली, की त्याला व्यक्तिनिबद्ध भावनांचा अनुभव न येता साधारणीकृत भावनेचा अनुभव येतो; ही साधारणीकृत भावना म्हणजेच रस होय. हा अनुभव सर्वांनाच येतो; म्हणून 'रस कोठे असतो ?' या प्रश्नाला 'सगळीकडे— नाटकात, पात्रांत, नटांत, सामाजिकांत' असे उत्तर द्यावे लागते. साधारणीकरणाची प्रक्रिया म्हणजे विशेषांना ओलांडून सामान्याकडे (युनिव्हर्सल) जाण्याची प्रक्रिया होय, असे अभिनवपरंपरेतील विद्वान मानतात. साधारणीकरणात विशिष्टाकडून सामान्याकडे व तेथून वेगळ्या अशा दुसऱ्या विशिष्टाकडे जाण्याची प्रक्रिया अंतर्भूत आहे असे म्हटले, तर या अर्थाचे साधारणीकरण आपल्या सर्वच मानवी विनिमयात अनुस्यूत असते, ते नाट्यानुभवापुरते मर्यादित नाही असे म्हणता येईल. नाट्यानुभवाला इतर अनुभवांपासून वेगळे करण्यासाठी या प्रकारच्या साधारणीकरणाचा काहीच उपयोग नाही. साधारणीकरणात आपण विशिष्टापासून सामान्याकडे जातो, नाट्यानुभवातील सर्व घटकांचे उत्तरोत्तर जास्त निर्विशेषीकरण (डीपर्टिक्युलरायझेशन) होत जाते असे म्हटले, तर ते पटण्यासारखे आहे. आपल्या नेहमीच्या विनिमयातही ही प्रक्रिया अंतर्भूत असते. खरे म्हणजे अनुभवाचे विशिष्ट पातळीपर्यंत निर्विशेषीकरण होईपर्यंत तो शब्दबद्ध होऊ शकत नाही; तो आपला आपल्यालाच नीटसा कळत नाही. आपण जर आपल्या शेजाऱ्यांशी, सहकाऱ्यांशी विनिमय करत असलो, तर त्यांचे व आपले अनुभवविश्व विशिष्ट प्रमाणात सारखे असल्याने निर्विशेषीकरणाची फार वरची पायरी गाठली नाही तरी चालू शकते. पण लेखकाला आपला सर्व वाचकवर्ग माहीत नसल्याने त्याला निर्विशेषीकरणाच्या जास्त वरच्या पातळीवरून लेखन करावे लागते. पण वाङ्मयानुभवाचे इतर अनुभवांपासूनचे वेगळेपण दाखविण्यासाठी इतकेच म्हणणे पुरेसे ठरत नाही. कारण वेगवेगळ्या प्रांतांत दौरे काढणाऱ्या राजकीय पुढाऱ्याला आपल्या व्याख्यानांत बरोबर हेच करावे लागते. साधारणीकरणाचा आणखीही एक अर्थ होत असल्याचे मी एका लेखात दाखविले आहे.[१] काही अनुभव, प्रश्न विशिष्ट व्यक्तींपुरते मर्यादित असतात; ते इतरांना समजू शकत असले तरी त्यांची विशिष्टनिष्ठता जात नाही. परीक्षेत नापास होण्याचा अनुभव हा या प्रकारचा अनुभव म्हणता येईल. पेटल्या नौखालीत पदयात्रा करणाऱ्या गांधींसमोरचा प्रश्न हा विशिष्टनिष्ठ प्रश्न नव्हता. गांधी केवळ हजारो विशिष्ट लोकांचे सांत्वन करीत नव्हते; मानवी मनात असलेल्या ऋणस्वरूपी विध्वंसक शक्तींचे काय करायचे हा त्यांच्यापुढचा प्रश्न होता; तो मानवी सत्त्वाविषयीचाच प्रश्न होता. असे नैतिक, अतिभौतिकीय प्रश्न मोठ्या वाङ्मयकृती निर्माण करू शकतात, ही आपल्या नित्य परिचयातील गोष्ट आहे. साधारणीकरणाचा अर्थ याप्रमाणे घ्यावा असे मात्र नायक–अभिनव-परंपरेतील कोणी सांगितलेले नाही.

यातून एकच पर्याय उरतो. तो म्हणजे साधारणीकरणाची प्रक्रिया ही विशिष्टाकडून सामान्याकडे जाण्याची प्रक्रिया होय, असे मानणे. शाकुंतलातल्या पहिल्या अंकातील हरिणशावकाचे भय या प्रक्रियेने 'भ्यालेल्याचे भय', 'केवल भय' होते. विशिष्टाकडून सामान्याकडे जाताना कोठे थांबायचे याचा कोणीही खुलासा केलेला नसल्याने विशिष्टाला पूर्णपणे उल्लंघायला, सामान्यात पूर्णपणे विलीन व्हायला काही आडकाठी येण्याचे कारण नाही. ॲरिस्टॉटलने काव्य हे इतिहासापेक्षा जास्त तत्त्वज्ञानात्मक असते असे म्हटले आहे, काव्य व

१. जून १९८० मध्ये फिलॉसॉफी– ईस्ट ॲंड वेस्ट या हवाईला प्रसिद्ध होणाऱ्या मासिकात माझा 'ईझ द रस थिअरी रेलेव्हंट टुडे' हा लेख आलेला आहे. त्यात याविषयीची चर्चा आहे.

तत्त्वज्ञान एकच आहेत, असा दावा त्याने केलेला नाही. संस्कृतातील काव्यशास्त्रात अशी खबरदारी घेतल्याचे दिसत नाही. जर विशिष्टांना उल्लंघून सामान्याचा विचार करायचा असेल, वाचकाला/प्रेक्षकाला विशिष्टाकडून सामान्याकडे नेणे हे काव्याचे कार्य असेल, तर ज्या काव्यात जास्तीत जास्त व्याप्तीच्या सामान्याचे दर्शन घडेल ते सर्वांत मूल्ययुक्त काव्य ठरेल. श्रीकृष्णापेक्षा जास्त व्याप्तीचे सामान्य कोणते असू शकेल ?

समजा, आपण रसिक म्हणून भागवतातील श्रीकृष्णचरित्रपर दहावा स्कंध वाचतो आहेत. येथे श्रीकृष्ण हा आलंबन-विभाव होईल, गोकुळाचा परिसर उद्दीपन-विभाव होईल. श्रीकृष्णाच्या लीलांमुळे गोपींवर जे परिणाम घडतील ते अनुभाव, व त्यांच्या मनातील भरभर बदलणारे भाव व्यभिचारी ठरतील. येथील उद्दीपन-विभाव, अनुभाव, व्यभिचारीभाव या सर्वांचे साधारणीकरण होऊ शकते. पण जो मुळातच सामान्यस्वरूपी आहे, त्या श्रीकृष्णाचे साधारणीकरण करायचे म्हणजे काय करायचे, हे कळत नाही. भागवतादी ग्रंथ वाचणारा माणूस एकाच वेळी भक्त होतो व रसिकही होतो. यावरून भक्ती ही स्वभावतःच रसरूप आहे असे ठरते. भक्ती व भक्तिरस यांची एकात्मता प्रस्तुत ग्रंथात वारंवार निर्देशिलेली आहे. उदाहरणार्थ, एके ठिकाणी असे सांगण्यात आले आहे, की एखादा सुदैवी मनुष्य ऐहिक पदार्थांपासून आपले मन परावृत्त करतो, भगवंताला आपल्या प्रेमाचा एकमेव विषय बनवतो, [भागवतासारखे] ईश्वराच्या गुणांचा महिमा वर्णिणारे ग्रंथ ऐकून त्याचे अंतःकरण द्रुतावस्थेत आलेले असते, त्याने सर्व पुरुषार्थ साध्य केलेले असतात, भगवंताचे स्वरूप आत्मसात केलेले असते; अशी मनोवस्था झाल्यावर विभाव, अनुभाव, व्यभिचारिभाव यांच्या संयोगातून भगवन्ताकार धारण केलेला रती हा स्थायीभाव रस होऊन परमानंदाचा साक्षात्कार म्हणून त्याला प्रतीत होतो. रसज्ञांच्या मते हा सर्वांत श्रेष्ठ पुरुषार्थ होय.[१]

आपला सिद्धांत मांडताना मधुसूदन सरस्वती साधारणीकरणाचा किंवा चित्रतुरगन्यायाचा कोठेही उल्लेख करीत नाही हे लक्षात ठेवायला हवे. भक्त आणि रसज्ञ यांचे एकरूपत्व मानल्यामुळेच जनार्दनशास्त्री पांडेय यांनी अनुभावाविषयी असे लिहिले आहे : ' अनुभावका अर्थ है पीछे होनेवाली चेष्टाएँ। आलम्बन और उद्दीपनके बाद जो भक्त की चेष्टाएँ– नेत्रविकार आदि हैं वे भक्ति के अनुभाव हैं। (पृ. १०, ठळक ठसा माझा). खरे म्हणजे 'विभाव', ' अनुभाव ' हे शब्द ' कारण ' व ' कार्य ' यांच्या ठिकाणी वापरल्याने नाट्यानुभवाचे इतर अनुभवांपासूनचे वेगळेपण सूचित होते. दुष्यंताला विभाव (कारण नव्हे) मानायचे असते; त्याच्या बोलण्याने शकुंतला लज्जित झाली तर त्याला अनुभाव (कार्य नव्हे) मानायचे, असे संस्कृतातील काव्यशास्त्रकारांचे मत आहे. ते जनार्दनशास्त्री पांडेय यांनी सोडले आहे. पण भक्ती व भक्तिरस यांना एकरूप मानल्यावर पात्रे व प्रेक्षक यांच्यातील भेदाकडे लक्ष वेधणारी विभानुभावांची भाषा वापरण्याचे कारणच उरत नाही.

मधुसूदन सरस्वतींनी सुखाला परम पुरुषार्थ मानले आहे. धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष यांना चार पुरुषार्थ मानले जाते हे खरे. पण ते पुरुषार्थ आहेत हे विधान वाच्यार्थाने घ्यायचे नाही; उपचार म्हणूनच केवळ तसे म्हणतात, असे मधुसूदन सरस्वतींचे मत आहे.[२] एका बाजूला रसाच्या सुखरूपतेवर

---

१. निखिलमपि विषयनिष्ठं प्रेमाणं भगवत्येव प्रतिष्ठापयतस्सकलविषयविमुखमनसो महाभागस्य कस्यचिद्भगवद्गुणगरिमग्रन्थनरूपग्रन्थश्रवणजनितद्रुतिरूपायां मनोवृत्तौ सर्वसाधनफलभूतायां गृहीतभगवदाकारायां विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगेन रसरूपतया अभिव्यक्तो भगवदाकारतारूपो रत्याख्यस्थायिभावः परमानन्दसाक्षात्कारात्मकः प्रादुर्भवति। स एव भक्तियोग इति तं परमम् = निरतिशयं पुरुषार्थं वदन्ति रसज्ञाः। (पृ. ९–१०).

२. दुःखासम्भिन्नसुखं हि परमः पुरुषार्थ इति सर्वतंत्रसिद्धान्तः। धर्मार्थकाममोक्षाश्चत्वारः पुरुषार्था इति प्रसिद्धिस्तु "लाङ्गलं मम जीवनम्" इतिवत् साधने फलत्ववचनादौपचारिकी। अतो न सुखमेव पुरुषार्थ इति पक्षहानिः। (पृ. १२).

त्यांनी भर दिला आहे; तर दुसऱ्या बाजूला विश्वातील अंतिम तत्त्व सुखस्वरूप आहे असे सांगितले आहे. सर्व रस सुखस्वरूप आहेत हे खरे; पण त्यांतील भक्तिरसच सुखाची परम श्रेणी गाठू शकतो.[१] त्याच्या तुलनेने इतर रस कमी पडतात, कारण त्यांच्यांत मायेचे–जडतेचे–थोडेफार अस्तित्व असते. याचा अभिप्राय असा, की भक्ती हा रस आहे इतकेच नाही, तर तो सर्वश्रेष्ठ रस आहे. भक्तांनी–व रसिकांनीही–इतर रसांपेक्षा भक्तिरसाकडे वळावे हे उचित.

भक्तिरसाचा व भागवतधर्माचा अंकुर जी भक्ती, तिचाही स्थायी रती होय असे मधुसूदन सरस्वतींनी सांगितले आहे.[२] स्थायी एकच व त्याचा आनन्दरूप आविष्कारही एकच; फरक इतकाच की भक्तीमध्ये सुखात्मकता व रसात्मकता यांचा सर्वांत प्रभावी आविष्कार सापडतो; व म्हणून भक्तीचे स्थान सर्वांत उच्च. (भक्ति) रस व भक्ती यांच्यांत सलगता (कंटिन्युइटी) आहे, रसानुभव हा अ-लौकिक अनुभव नव्हे की सर्वश्रेष्ठ अनुभवही नव्हे; या निष्कर्षाला मधुसूदन सरस्वती पोचले असल्याचे इतरही पुरावे प्रस्तुत पुस्तकात मिळतात. उदाहरणार्थ, लोकधर्मी व नाट्यधर्मी यांच्यांतील भेदाचा उल्लेख लेखकाने केलेला नाही. तसेच रसानुभव हा नाट्यप्रयोग चालू असेपर्यंतच असतो, आधीही नसतो व नंतरही नसतो, हा अभिनवादींनी केलेला फरकही त्याने निर्देशिलेला नाही. लेखकाने ज्या सैद्धांतिक चौकटीत राहून भक्तिरसाचा विचार केला आहे, तिच्यात या फरकाला स्थानही नाही. सौंदर्यमीमांसेत वापरलेल्या परिभाषेत बोलायचे तर असे म्हणता येईल, की मधुसूदन सरस्वतींची भूमिका पूर्णपणे लौकिकतावादी आहे. खरे म्हणजे नायकापासूनच रससिद्धांताचा या दिशेने प्रवास सुरू झाल्याचे दिसते.

जाताजाता येथे दोन मुद्दे उपस्थित करावेत, असे वाटते. नायक व अभिनव साधारणीकरणाच्या मार्गाने जाऊन रसानुभूतीचा ब्रह्मानुभवाशी संबंध जोडतात. मधुसूदन सरस्वतींनी आनंदाच्या साह्याने रस व अंतिम वास्तव यांच्यांत संबंध जोडलेला आहे. शंका येते ती अशी, की सत्, चित्, आनंद या त्रयीतील आनंद व रसानुभवात अभिप्रेत असलेला आनंद यांचे स्वरूप एकच आहे, असे का मानायचे ? ते जर एक असतील, तर असेही मानता

१. भगवान् परमानन्दस्वरूपः स्वयमेव हि ।
मनोगतस्तदाकारो रसतामेति पुष्कलम् ।।

स्थायिभावस्य रसत्वोपपत्तये परमानन्दरूपतामुपपादयति– भगवानिति । बिम्बमेव ह्युपाधिनिष्ठत्वेन प्रतीयमानं प्रतिबिम्बमित्युच्यते । परमानन्दश्च भगवान् मनसि प्रतिबिम्बितस्थायिभावतामासाद्य रसतामासादयति भक्तिरसस्य परमानन्दरूपत्वं निर्विवादम् । नाप्यालंबनविभावस्थायिभावयोरैक्यम्, बिम्बप्रतिबिम्बभावेन भेदस्य व्यवहारसिद्धत्वादीशजीवयोरिव । (पृ. ४१–४२).

२. ततो रत्यङ्कुरोत्पत्तिः । रतिर्नाम भक्तिरसस्थायिभावो द्रुतचित्तप्रविष्टभगवदाकारतारूपस्संस्कारविशेष इति वक्ष्यते । स एवाङ्कुरो भागवतधर्मानुष्ठानात्मकबीजस्य । (पृ. ११६).

टीप : तसेच पाहा :–

सदज्ञातञ्च तद्ब्रह्म मेयञ्चान्तादिमानतः ।
मायावृत्तितिरोभावे वृत्त्या सत्त्वस्थया क्षणम् ।।
अतस्तदेव भावत्वं मनसि प्रतिपद्यते ।
किञ्च न्यूनाञ्च रसतां याति जाड्यविमिश्रणात् ।।

यांपैकी दुसऱ्या कारिकेवरील टीकेत मधुसूदन सरस्वती लिहितात :– विषयावच्छिन्नचैतन्यमेव द्रवावस्थमनोवृत्त्यारूढतया भावत्वं प्राप्य रसतां प्राप्नोतीति न लौकिक रसस्यापि परमानन्दरूपत्वानुपपत्तिः। अत एवानवच्छिन्नचिदानन्दघनस्य भगवतः स्फूरणाद्भक्तिरसेऽत्यन्ताधिक्यमानन्दस्य । लौकिकरसेतु विषयावछिन्नस्यैव चिदानन्दांशस्य स्फुरणात्तत्रानन्दस्य न्यूनतैव । तस्माद्भक्तिरस एव लौकिकरसानुपेक्ष्य सेव्य इत्यर्थः ।। (पृ. ४४–४६)

येऊ शकेल का, की मिटक्या मारीत आइस्क्रिम खाताना आपण अंतिम वास्तवाच्या जवळ जात असतो, व कोयनेल घेताना त्या वास्तवापासून दूर जात असतो ? सध्या आपण इतकीच नोंद करू, की रसानुभव व अंतिम वास्तव यांच्यांतील आनंद या संकल्पनेचे व्यवस्थित विश्लेषण करणे हे काव्यशास्त्र व तत्त्वज्ञान या दोन्ही क्षेत्रांत फार उपयुक्त ठरेल. दुसरा मुद्दा १३ व्या शतकानंतर मराठीत —आणि इतरही आधुनिक भारतीय भाषांमध्ये— काव्यशास्त्रावरील लिखाण जवळजवळ नामशेष का झाले, याविषयी आहे. जगन्नाथाचा ग्रंथ या काळातील आहे. परंतु तो संस्कृतात आहे आणि त्यात पुराव्यादाखल म्हणूनसुद्धा समकालीन काव्यरचनेचा उल्लेख केलेला दिसत नाही. जुन्याच वृक्षाला फार उशीरा आलेले व नव्यन्यायामुळे आगळा तकतकितपणा असलेले फळ इतकेच त्याचे वर्णन करता येईल. त्या काळातील संवेदनशीलतेचा प्रातिनिधिक आविष्कार असे त्याचे स्वरूप नाही. **महाराष्ट्रीयांचे काव्यपरीक्षण** या ग्रंथाचे कर्ते डॉ. श्री. व्यं. केतकर यांनी प्रथम निर्देशिलेल्या काव्यशास्त्रावरील ग्रंथांच्या दुर्भिक्षाचे एक कारण भक्तिरस व भक्ती यांतील एकरूपतेत मिळते. जर भक्ती व भक्तिरस हे एकच असतील, आणि भक्तीची चांगली चर्चा उपलब्ध असेल, तर भक्तिरसावर स्वतंत्रपणे लिहिण्याची गरज काय ? आणि जर सर्व रसांमध्ये भक्तिरस श्रेष्ठ असेल, तर कोणत्याही रसावर कशासाठी लिहायचे ? भक्तिकाव्य लिहिणाऱ्यांना आपण कवी आहोत यापेक्षा आपण भक्त आहोत याचा अभिमान वाटला तर ते स्वाभाविकच नाही का ? समर्थ रामदासांनी काव्यावर लिहिले आहे हे खरे; पण या त्यांच्या लिखाणाचा उद्देश आपले प्रचारक-कार्यकर्ते (मिशनरी) जास्तीत जास्त परिणामकारक करणे हा होता. (हे मत प्रा. म. वा. धोंडांनी मांडले आहे व ते पटण्यासारखे आहे.)

(२) मधुसूदन सरस्वतींनी आपल्या रसचर्चेत भक्तिरसाला म्हणजेच पर्यायाने भक्तीला, इतके महत्त्वाचे स्थान दिले याचे कारण सातव्या, आठव्या शतकानंतर भारतात भक्तीला आलेले उधाण हे होय. भक्तीची चळवळ ही जवळजवळ सर्व जीवन व्यापणारी होती. त्यामुळे तत्त्वज्ञांना तिच्याशी जुळवून घ्यावे लागले असल्यास त्यात नवल नाही. परंतु नुसते इतकेच नसावे. माणसाला नुसती बुद्धी नसते; त्याच्या काही भावनिक गरजाही असतात. कदाचित भक्तीने त्यांचे समाधान होत असावे. म्हणून बौद्धिक पातळीवर अद्वैताचा स्वीकार करणाऱ्यांनाही भक्तीचे आकर्षण वाटले असल्यास नवल नाही. काही तत्त्वज्ञांनी (अ) मुक्तीचा सर्वांना सुलभ ठरेल असा मार्ग, (आ) ज्ञान प्राप्त होईपर्यंतचे मुक्तीच्या उंबरठ्यापर्यंत नेणारे साधन म्हणून, भक्तीला मानले आहे. पण काहींनी भक्तीला ज्ञानाशी समकक्ष ठरविले आहे.

खरे पाहता भक्ती या संकल्पनेतच द्वैत अभिप्रेत आहे; ते नसेल तर उपासना तार्किक दृष्टचा अशक्य आहे. उलटपक्षी केवलाद्वैताला द्वैताचे पूर्णपणे वावडे आहे. मधुसूदन सरस्वती केवलाद्वैती आहेत; माध्वमताचे खंडन करणारा ग्रंथ म्हणून त्यांच्या **अद्वैतसिद्धीची** प्रसिद्धी आहे. केवलाद्वैती तत्त्वज्ञांचे ब्रह्म म्हणजे हेगेलचे विश्वचैतन्य नव्हे. हेगेलच्या विश्वचैतन्याला स्वसिद्धीसाठीच पराची (द अदर) आवश्यकता असते. त्याचा स्वभावच असा आहे, की बहिर्गत आविष्कार साधतासाधताच ते सिद्ध होत असते. पण केवलाद्वैतींचे ब्रह्म इतर कशावरही अवलंबून नाही. माती या उपादानकारणातून निर्माण झालेल्या वेगवेगळचा प्रकारच्या घट, शराव, सुरया इत्यादी वस्तू मातीच्याच स्वरूपाच्या आहेत. त्यांच्यांतील फरक केवळ नामरूपात्मक आहे, खरा नव्हे. या नामरूपात्मक भेद असलेल्या वस्तूंमुळे मातीच्या स्वरूपात फरक पडत नसतो. अखेरी एकच सत्य उरते; ते म्हणजे माती; तिच्यात घट, शराव इत्यादी विलीन होतात.

जर एकत्व हेच एकमेव सत्य असेल, व अनेकत्व भासरूप असेल, तर ज्यात अनेकत्व अनुस्यूत आहे अशा कर्म व भक्ती यांचा अर्थ कसा लावायचा ? विद्यारण्यांनी हरिहर व बुक्क यांना राज्य स्थापण्यात मदत केली; पण त्यांनी हे सर्व परम सत्याची प्रचीती येण्याच्या आधी केले, असे सांगण्यात येते. सर्व ब्रह्मरूप आहे हे बौद्धिक पातळीवर पटणे व या

अनुक्रमणिका

एकतेचा प्रत्यक्ष साक्षात्कार होणे या भिन्न गोष्टी आहेत. ज्याला एकत्व बौद्धिकतेच्या पातळीवर पटले आहे, पण अर्जुन साक्षात्कार झालेला नाही, तो व्यावहारिक सत्ता असलेल्या अनेकतेच्या जगातच इतर माणसांच्या सारखा वावरतो. तो अंतःशुद्धी-करता कर्माविषयीचे विधिनिषेध पाळील, उपासना करील हे कळू शकते. पण ज्याला एकतेचा साक्षा-त्कार झालेला आहे, पण ज्याचा देहपात झालेला नाही, असा जीवन्मुक्त आपले आयुष्य कसे व्यतीत करील? वेदांतसारात असे सांगितले आहे, की जीवन्मुक्ताच्या मनातील वाईट इच्छा त्याच्या सत्कर्मांमुळे नष्ट झालेल्या असल्यामुळे त्याच्यात फक्त चांगल्या इच्छाच वसत असतील, त्याचे आहार–विहारही याच कारणामुळे फक्त चांगले असतील. पण लेखकाने त्याच्याच पुढे असे म्हटले आहे, की याला दुसरा पर्याय म्हणजे जीवन्मुक्त शिव व अशिव यांच्या संबंधात पूर्णपणे उदासीन होईल. इतर काही ग्रंथांत असे म्हटले आहे, की मडके करण्यासाठी कुंभाराने चाकाला एकदा गती दिली, की मडके चाकावरून काढून घेतल्यावरही चाक फिरतच राहते. तसेच ज्याला केवळ सत्कर्मा-चाच सराव झालेला आहे, असा माणूस मुक्ती मिळाल्यानंतर व देहपात होईपर्यंत सत्कर्मेच करीत राहील. पण त्याने सत्कर्मेच करावीत अशी त्यावर सक्ती नाही. निष्काम कर्मयोगाची प्रतिष्ठापना करण्यासाठी लिहिलेल्या **गीतारहस्याचे** खंडन शंकरा-चार्यांच्या गीताभाष्याच्या विवरणात बापटशास्त्री यांनी कसे केले आहे, हे या संदर्भात पाहण्यासारखे आहे.

केवलाद्वैतींचा ज्ञानोत्तर कर्माविरुद्ध जसा आक्षेप आहे, तसा उपासनेविरुद्ध नसावा असे मधुसूदन सरस्वतींच्या प्रतिपादनावरून वाटते. पहिल्या उल्ला-तात भक्ती व ब्रह्मविद्या या एकच आहेत असे का मानू नये, या प्रश्नाला असे उत्तर दिले आहे, की तसे मानता येणार नाही; कारण त्यांची स्वरूपे, साधने, फले, अधिकारीत्व या सर्वांत भेद आहेत.[१] पण या मताला लेखकाने पुढे हळूहळू मुरड घात-ल्याचे दिसते. भक्ती आणि ब्रह्मविद्या यांच्यांत भेद असेल तर भक्तीला परम पुरुषार्थाचे स्थान कसे देता येईल? भक्तीमुळे प्राप्त होणाऱ्या अक्षय व निरतिशय सुखामुळे हे स्थान देता येईल[२] आणि म्हणूनच जीवन्मुक्तांनाही भक्तीचे आकर्षण वाटते. भक्तीचे आकर्षण वाटावे असेच भगवंताचे गुण आहेत. मुक्तांनीही भक्तीकडे वळावे असा लेख-काचा आग्रह आहे.[३] पहिल्या उल्लासाच्या अखेरी

---

१. न, स्वरूपसाधनफलाधिकारिवैलक्षण्याद्भक्तिब्रह्मविद्ययोः । द्रवीभावपूर्विका हि मनसो भगवदाकारता सविकल्पकवृत्तिरूपा भक्तिः, द्रवीभावानुपेताऽद्वितीयात्ममात्रगोचरा निर्विकल्पकमनो-वृत्तिर्ब्रह्मविद्या । भगवद्गुणगरिमग्रन्थनरूपग्रंथश्रवणं भक्तिसाधनम्, तत्त्वमस्यादिवेदान्तमहावाक्यं ब्रह्म-विद्यासाधनम् । भगवद्विषयकप्रेमप्रकर्षो भक्तिफलम्, सर्वानर्थमूलाज्ञाननिवृत्तिब्रह्मविद्याफलम् । प्राणि-मात्रस्य भक्तावधिकारः, ब्रह्मविद्यायान्तु साधनचतुष्टयसम्पन्नस्य परमहंसपरिव्राजकस्य । (पृ. २४–२५). साधनचतुष्टयात (अ) नित्यानित्यवस्तुविवेक, (आ) इहामुत्रार्थफलभोगविराग, (इ) शम, दम, उपरती, तितिक्षा, समाधान, श्रद्धा, ही षट्कसम्पत्ती, (ई) मोक्षाची इच्छा, यांचा समावेश होतो (पृ. २४–२६).

२. ननु ब्रह्मविद्यातिरिक्ते भक्तेः स्वर्गादिवन्निरतिशयपुरुषार्थत्वं न स्यादिति चेन्न, स्वर्गादे-र्नियतदेशकालशरीरेन्द्रियादिभोग्यत्वेन निरतिशयत्वाभावेऽपि भक्तिसुखधारायास्सर्वदेशकालशरीरेन्द्रिया-दिसाधारण्येन ब्रह्मविद्याफलवदुपभोक्तुं शक्यत्वात् क्षयित्वपारतन्त्र्यलक्षणदुःखद्वयानुवेधाभावेन निरति-शयत्वोपपत्तेः । (पृ. २७).

३. भक्तिसुखाद्वैराग्यं न स्यादिति स्पष्टमेव नाऽऽपादितम् ।
आत्मारामाश्च मुनयो निर्ग्रन्था अप्युरुक्रमे ।
कुर्वन्त्यहैतुकीं भक्तिमित्थम्भूतगुणो हरिः ॥
इत्यादिना जीवन्मुक्तानामपि भगवद्भक्तिप्रतिपादनात् ॥ ...
संसाररोगेण बलीयसा चिरं निपीडितैस्तत्प्रशमेऽतिशिक्षितम् ।
इदं भवद्भिर्बहुधा व्ययातिगं निपीयतां भक्तिरसायनं बुधाः । (पृ. २९–३०)

अनुक्रमणिका

लेखकाने भक्तिसुखाला व ब्रह्मसुखाला एकमेकांच्या फार जवळ आणले आहे, असे त्याने उद्धृत केलेल्या भागवतातील ओळींवरून लक्षात येते.[१]

आपल्या टीकेमध्ये जनार्दनशास्त्री पांडेय यांनी पुराणांतील काही ओळी उद्धृत केलेल्या आहेत; त्यांवरून श्रीकृष्ण व ब्रह्म हे एकात्म आहेत असे मानण्याकडे लोकांचा कल कसा होता, हे ध्यानात येते.[२] तिसऱ्या उल्लासात (भक्तिरसप्रधान) काव्यामुळे निर्विकल्प सुखानुभव येतो असे सांगितले आहे.[३] सविकल्प अनुभवापासून निर्विकल्प अनुभवापर्यंत आपण कसे आलो, याचा खुलासा मात्र लेखकाने दिलेला नाही.

आपल्या समोर असलेल्या दुसऱ्या मुद्द्याच्या विवेचनावरून भक्तीचा अनुभव व ब्रह्माचा अनुभव हे एकमेकांच्या किती जवळ आणण्यात येत होते, हे लक्षात येते. हे मधुसूदन सरस्वतीनी प्रथम केले, असे नाही. काही ठिकाणी खुद्द शंकराचार्य या भूमिकेच्या जवळ आल्याचे दिसते. उदाहरणार्थ, गीतेच्या १८ व्या अध्यायातील ५४ व ५५ श्लोकांत त्यांनी ज्ञानोत्तर, ज्ञाननिष्ठ भक्तीच्या संकल्पनेचा जो ऊहापोह केला आहे त्यावरून हे स्पष्टपणे लक्षात येते. ते म्हणतात, की 'ब्रह्मप्राप्त प्रसन्नात्मा कधी शोक करीत नाही, कशाची आकांक्षा करीत नाही, कशाने आनंदित होत नाही, सर्व भूतांमध्ये समच पाहतो; अशा ज्ञानी जीवन्मुक्ताला माझ्या चौथ्या भक्तीची प्राप्ती होते'[४] 'त्यानंतर त्या ज्ञानलक्षण समाधिजन्य भक्तीने मला आत्मत्वाने जाणतो. माझ्या औपाधिक भेदाच्या व्याप्तसहित व उपाधिभेदरहित अशा मला तो जाणतो. अशा रीतीने मला तत्त्वतः जाणून नंतर माझ्यात प्रवेश करतो. क्षेत्रज्ञ (आत्मा) व परमात्मा यांचे ऐक्य जाणणाऱ्याची ज्ञाननिष्ठा हीच चौथी भक्ती होय. या ज्ञाननिष्ठ भक्तीने तो मला जाणतो.'[५] ज्ञाननिष्ठा म्हणजे चौथी भक्ती कशी ठरते, अद्वैत व द्वैत यांचे एकरूपत्व कसे सिद्ध होते, हे प्रश्न येथेतरी सोडविलेले नाहीत.

गीतेच्या दहाव्या अध्यायातील दहाव्या-अकराव्या श्लोकांवरील टीकेत शंकराचार्यांची भूमिका स्पष्टपणे

---

१. अधोक्षजालम्भमिहाशुभात्मनश्शरीरिणः संसृतिचक्रशातनम् ।
तद्ब्रह्मनिर्वाणसुखं विदुर्बुधास्ततो भजध्वं हृदये हृदीश्वरम् ॥

२. शृणु सखि कौतुकमेकं नन्दनिकेताङ्गने मया दृष्टः ।
धूलिधूसराङ्गो नृत्यति वेदान्तसिद्धान्तः ॥
श्यामं शान्तं त्रिभङ्गं रविकरवसनं भूषितं वैजयन्त्या ।
वन्दे वृन्दावनस्थं युवतिशतवृतं ब्रह्म गोपालवेषम् ॥
कोमलं कूजयन् वेणुं श्यामलोऽयं कुमारकः ।
वेदवेद्यं परं ब्रह्म भासतां पुरतो मम ॥ (पृ. १६३)

३. नित्यं सुखमभिव्यक्तं रसो वै स इति श्रुतेः ॥
प्रतीतिः स्वप्रकाशस्य निर्विकल्पसुखात्मिका ॥ (पृ. १७९)

४. ब्रह्मभूतो ब्रह्मप्राप्तः प्रसन्नात्मा लब्धाध्यात्मप्रसादो न शोचति किंचिदर्थवैकल्यमात्मनो वैगुण्यं चोद्दिश्य न शोचति न संतप्यते न काङ्क्षति । ... समः सर्वेषु भूतेष्वात्मौपम्येन सर्वेषु भूतेषु सुखं दुःखं वा सममेव पश्यतीत्यर्थो ... तस्य वक्ष्यमाणत्वाद्भक्त्या मामभिजानातीति । एवंभूतो ज्ञाननिष्ठो मद्भक्तिं मयि परमेश्वरे भक्तिं भजनं परमुत्तमां ज्ञानलक्षणां चतुर्थीं लभते चतुर्विधा भजन्ते मामित्युक्तम् । (बापटशास्त्रीकृत श्रीभगवद्गीताभाष्यार्थ; पृ. १२२६-२७).

५. ततो ज्ञानलक्षणया भक्त्या मामभिजानाति यावानहमुपाधिकृतविस्तरभेदो यश्चाहं विध्वस्तसर्वोपाधिभेद .... तं मां अद्वैतं ... तत्त्वतः अभिजानाति । ततो मामेवं तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरं मां एव । सेयं ज्ञाननिष्ठाऽऽर्तादिभक्तित्रयापेक्षया परा चतुर्थी भक्तिरित्युक्ता । तया परया भक्त्या भगवन्तं तत्त्वतोऽभिजानाति । यदनन्तरमेवेश्वरक्षेत्रज्ञभेदबुद्धिरशेषतो निवर्तते । अतो ज्ञाननिष्ठालक्षणया भक्त्या मामभिजानातीति वचनं न विरुध्यते । (कित्ता, पृ. १२२८-२९)

ज्ञानैकनिष्ठ आहे; भक्ताला ईश्वराकडून बुद्धियोग मिळतो व ज्ञानदीपाने त्याचे अज्ञाननिर्मित तम नाहीसे होते असे ते म्हणतात. मोक्ष ज्ञानाच्या योगाने मिळतो, भक्तीने नव्हे; भक्तालाही ज्ञान-मार्गानेच जावे लागते अशा येथील स्पष्ट अभिप्राय आहे. ' जे माझे भक्त होऊन माझे भजन करतात, ज्यांनी सर्व बाह्य एषणांचा त्याग केला आहे व ज्यांचे मन पूर्णपणे माझ्यावर एकाग्र झाले आहे, जे ऐहिक धनादींसाठी माझी उपासना करीत नाहीत, तर प्रीतिपूर्वक माझे भजन करतात, त्यांना मी बुद्धियोग देतो की ज्याने त्यांना माझे यथार्थ स्वरूप कळते. या तत्त्वज्ञानरूप बुद्धियोगाने मला–आत्मरूप परमेश्वराला ' हाच मी–आत्मा ' अशा भावनेने प्राप्त होतात.'[१] ' त्यांना तू बुद्धियोग का देतोस, या प्रश्नाला भगवंताचे उत्तर असे, की त्यांचे कल्याण होईल या दयाभावनेने मी तो त्यांना देतो; मी अज्ञानापासून झालेले मिथ्याप्रत्ययरूप तम नष्ट करतो; आत्मभावात स्थित होऊन मी तमाचा नाश करतो. भगवदनुग्रह हे ज्याचे तेल, माझ्याविषयीच्या भावनेचा अभिनिवेश हा ज्याचा वायू, ब्रह्मचर्यादींनी संस्कारित अशी प्रज्ञा ही ज्याची वात, विरक्त अंतःकरण हा ज्याचा आधार, विषयांपासून निवृत्त झालेल्या, रागद्वेषादींनी कलुषित न होणाऱ्या अपवरका मध्ये (कोनाड्यामध्ये, खिडकीमध्ये) असलेल्या ज्ञानदीपाने मी अज्ञानजन्य अंधकाराचा नाश करतो.'[२]

अद्वैत व भक्ती यांच्यांतील संबंधाचे स्वरूप हा मराठी वाङ्मयाच्या अभ्यासकांच्या दृष्टीने फार महत्त्वाचा विषय आहे. आजच्या आपल्या अस्मितेचे व संवेदनशीलतेचे घटक पाहू गेल्यास त्यांत भक्ती व अद्वैत यांची प्रामुख्याने गणना करावी लागते यात संशय नाही. आपल्या मनाच्या घडणीत तेराव्या शतकापासून काल–आजपर्यंत अद्वैत व भक्ती यांनी मोठी कामगिरी बजाविली आहे. त्यांच्या स्वरूपाची व संबंधाची चर्चा होणे अगत्याचे आहे. आणि ती झालीच तर आताच होऊ शकेल. कारण आपल्या परंपरेची पक्की माहिती असलेले विद्वान आजतरी विद्यमान आहेत. पुढचे कोण सांगणार ?

१. ये यथोक्तप्रकारैर्भजन्ते मां भक्ताः सन्तः – तेषां सततयुक्तानां नित्याभियुक्तानां निवृत्तसर्व-बाह्यैषणानां भजतां सेवमानानां, किमर्थित्वादिना कारणेन नेत्याह प्रीतिपूर्वकं प्रीतिः स्नेहस्तत्पूर्वकं मां भजतामित्यर्थः। ददामि प्रयच्छामि बुद्धियोगं बुद्धिः सम्यग्दर्शनं मत्तत्त्वविषयं तेन योगो बुद्धियोगस्तं बुद्धियोगम् । तेन बुद्धियोगेन सम्यग्दर्शनलक्षणेन मां परमेश्वरमात्मभूतमात्मत्वेनोपयान्ति प्रतिपद्यन्ते । के ते ये मच्चित्वादिप्रकारैर्मां भजन्ते । (पृ. ७३९).

२. किमर्थं कस्य वा त्वत्प्राप्तिप्रतिबन्धहेतोर्नाशकं बुद्धियोगं तेषां त्वद्भक्तानां ददासीत्या-काङ्क्षायामाह– तेषामेव कथं नाम श्रेयःस्यादित्यनुकम्पार्थं दयाहेतोरहमज्ञानजमविवेकतो जातं मिथ्या-प्रत्ययलक्षणं मोहान्धकारं तमो नाशयाम्यात्मभावस्थ आत्मनो भावोऽन्तःकरणशायस्तस्मिन्नेव स्थितः सन् । ज्ञानदीपेन विवेकप्रत्ययरूपेण भक्तिप्रसादस्नेहाभिषिक्तेन मद्भावनाभिनिवेशवातेरितेन ब्रह्म-चर्यादिसाधनसंस्कारवत्प्रज्ञावर्तिना विरक्तान्तःकरणाधारेण विषयव्यावृत्तचित्तरागद्वेषाकलुषितनिवाता-पवरकस्थेन नित्यप्रवृत्तैकाग्र्यध्यानजनितसम्यग्दर्शनभास्वता ज्ञानदीपेनेत्यर्थः । (पृ. ७४१).

टीप : प्रा. राघवन् यांच्या म्हणण्याप्रमाणे भक्तिरसायनाचा कर्ता मधुसूदन सरस्वती हा बोपदेवाचा समकालीन होता. बोपदेवाने देवगिरीच्या महादेव (१२६०–७१) आणि रामचंद्र (१२७१–१३०९) यांच्या कारकीर्दीत विविध विषयांवर लेखन केले. त्याच्या जवळ असलेल्या व्यक्तींमध्ये हेमाद्री व मधुसूदन सरस्वती यांची गणना होते. बोपदेव व मधुसूदन सरस्वती हे दोघेही अद्वैती होते. आद्य शंकराचार्यांपर्यंत जाऊन पोचणारी अद्वैत–आणि–भक्ती अशी जी परंपरा आहे; व जी महाराष्ट्र, गंगा नदीचे खोरे व बंगाल येथपर्यंत गेल्याचे दिसते, त्या परंपरेत बोपदेव व मधुसूदन सरस्वती हे दोघे मोडतात. प्रा. राघवन् यांचा लेख *Ramayana, Mahabharata, and Bhagavata writers*, (Gen. Editor) V. Raghavan, Publications Divisions, Government

of India, 1978, या पुस्तकात समाविष्ट झालेला आहे. मी माझ्या लेखात मधुसूदन सरस्वतीचा काळ १६–१७ शतक असे मत स्वीकारले आहे. प्रा. राघवन् यांचे मत बरोबर असले तर अर्थात ते स्वीकारायला हवे व मधुसूदन सरस्वतीचा काळ १३ व्या शतकापर्यंत मागे न्यावा लागेल. तसे झाले तर तो ज्ञानेश्वराच्या फार जवळ येतो; आणि मराठीच्या दृष्टीने हे महत्त्वाचे आहे. परंतु लेखात मी जे विवेचन केले आहे, त्यात या काळाबद्दलच्या बदलाने काहीही फरक पडण्याचे कारण नाही. कारण अद्वैत व भक्ती यांच्यांतील संबंधाविषयीचा मुद्दा १३ व्या, १६ व्या किंवा २० व्या शतकात सारखाच महत्त्वाचा आहे. "



दस्तएवस्कीतील स्त्री

अनिरुद्ध कुलकर्णी

अर्वाचीन काळात, विविध प्रकारच्या अविस्मरणीय स्त्रीरेखा ज्या साहित्यिकांनी निर्माण केल्या आणि स्त्रीसंबंधीच्या आकलनाच्या कक्षा रुंदावल्या, त्या साहित्यिकांत खरे म्हणजे दस्तएवस्कीचेही स्थान आहे. पण या गोष्टीचा आवर्जून असा विचार केला जात नाही. त्याच्या पुरुषव्यक्तिरेखांचीच वारंवार चिकित्सा आणि तपासणी होत राहते आणि स्त्रीरेखांना नकळत का होईना, बाजूला ठेवले जाते. शेक्सपीयर, इब्सेन, फ्लोबेर, शरदबाबू, टॉमस हार्डी यांच्या स्त्रीरेखा जशा वारंवार चर्चिल्या जातात, तसे दस्तएवस्कीच्या नायिकांचे, स्त्रीरेखांचे होत नाही.

याचे कारण काय ? किंबहुना याची कारणे कोणती ? दोन प्रमुख कारणे दिसतात ती अशी : पहिले म्हणजे, दस्तएवस्कीचे साहित्यविश्व हे मूलतः पुरुषी आहे. ग्योएथेचे विश्वही पुरुषीच आहे; पण त्याची कविता अखेरीअखेरीस चिरंतन स्त्रीत्वाच्या गौरवात बुडून जाते. तसेही काही दस्तएवस्कीत निर्णायक तऱ्हेने होत नाही. स्त्रियांच्या नजरेतून तो कुठे समस्या मांडतो आहे किंवा जगातील मानवी घडामोडींकडे पाहतो आहे, असे वाटत नाही. पुरुष-व्यक्तींभोवतीच त्याच्या समस्या आणि घडामोडी भिरभिरत राहतात आणि स्त्रियादेखील जणू त्यात पुरुषांसाठीच आल्यासारख्या वाटत राहतात. रास्कोलनिकोफ, दिमित्री, मिश्किन, स्तावरोजिन यांसारख्याच व्यक्तिरेखा त्या त्या कादंबऱ्यांत केंद्रस्थानी ठरतात. दुसरे कारण हे, की बऱ्याच जणांनी असा एक गैरसमज करून घेतला आहे, की आधुनिक स्त्रीच्या संदर्भात दस्तएवस्कीचे मत अनुकूल नव्हते; तर बरेचसे प्रतिकूलच असावे. इब्सेन किंवा फ्लोबेर जसे 'आधुनिक स्त्री'ची बाजू घेणारे व लढविणारे होते तसा दस्तएवस्की नव्हता. यांतील पहिले कारण रास्त आहे; तर दुसरे कारण तसे रास्त नसले तरी प्रतिकूल परिणाम करणारे ठरले आहे.

अर्थात जे स्वच्छ व निर्लेप मनाने दस्तएवस्कीला सामोरे जातात, त्यांना दस्तएवस्कीच्या स्त्रीरेखांचे सामर्थ्य आणि सौंदर्य समजू शकते. कॅथरीन, मार्या आलेक्झांद्रोवना, नताशा, कातेरिना फ्योदोरोवना, लिझा, सोनिया, दुन्याशा, मार्मादालोवा, ग्रँडमा, पोलिना, नास्तास्या फिलोपोवना, आग्लाया, मादाम येपान्चिन, नाताल्या, मादाम स्तावरोजिन, दाशा, मेरी लेब्यातकीन, मादाम लेमके, कातेरिना निकोल्येवना, सोफिया दोलगोसकी, ओल्या, कातेरिना इवानोवना, ग्रूशेंका, लिझा होहलाहोवा, अशा अनेक व्यक्तिरेखांचे सूक्ष्म साहित्यिक विश्लेषण करणे आणि त्या त्या साहित्यकृतीत त्यांचे स्थान समजावून घेणे एक मोठा व मनोरंजक अभ्यासच होईल. या ठिकाणी तो अभिप्रेत नाही. दस्तएवस्कीचे एकंदर स्त्रीविषयक आकलन कोणत्या स्वरूपाचे होते आणि स्त्रीव्यक्तिरेखांचे चित्रण करताना त्याने साधारणपणे कोणती वळणे स्वीकारली यासंबंधी काही मांडण्याचा हा एक प्रयत्न आहे.

एकोणीसावे शतक, युरोपात स्त्रीमुक्तीकडे घेऊन जाणारे शतक होते. स्त्रीमुक्तीचे मोठे आंदोलन हे विसाव्या शतकात घडताना दिसत असले तरी त्याची पूर्वपीठिका गेल्या शतकातच तयार होताना दिसते. फ्रेंच राज्यक्रांतीचाच हा एक महत्त्वाचा परिणाम होता. फ्रेंच राज्यक्रांतीनंतर समानतेच्या प्रभावी कल्पनेतून स्त्रियांच्या वारसाहक्कांची 'कायदेशीर' चर्चा सुरू झाली आणि त्यातूनच स्त्रियांचे मूलभूत सामाजिक स्थानच बदलले गेले पाहिजे ही जाणीव प्रखर होत गेली. स्त्रीमुक्ती ही यातून होत गेली. मेरी वॉलस्टोन क्राफ्ट, जॉर्ज साँ, जॉन स्टुअर्ट मिल यांसारख्यांनी

अनुक्रमणिका

स्त्रीच्या हक्कांचे न्याय्य समर्थन केले आणि जवळजवळ गुलामगिरीत असलेली स्त्री मुक्त होऊ लागली. निदान त्या दृष्टीने सहानुभूतीचे प्रयत्न तरी सुरू झाले. या साऱ्या आंदोलनात रोमँटिक कल्पनाविलास भरपूर होता. स्त्रीचे वास्तव नैसर्गिक स्वरूप आणि तिच्या खऱ्या आशाआकांक्षा यांचे यथातथ्य आकलन पुरेसे नव्हते हे खरे; परंतु तो सुरुवातीचाच काळ होता. मादाम बोवारी आणि नोराने तत्कालीन सुशिक्षितांना जागे केले, हेच महत्त्वाचे होते.

'दि डायरी ऑफ ए रायटर' मधील दस्तएवस्कीचे वैचारिक लेखन पाहिले तर दिसून येते, की स्त्रीमुक्तीच्या संदर्भात काळाचा मनु (spirit) म्हणून जो होता, त्याच्या विरोधात दस्तएवस्की बिलकुल नव्हता. या लेखातून स्त्रियांचे प्रश्न दस्तएवस्कीने आवर्जून हाताळलेले नाहीत; पण ज्या ज्या ठिकाणी त्याने रशियन स्त्रियांविषयी तसे लिहिले आहे, त्यातील सूर लक्षणीय आहेत.

तरुण मुलींना, स्त्रियांना उच्चशिक्षण हे अगदी कटाक्षाने दिले गेले पाहिजे. त्यांच्या व्यक्तिमत्त्वाचा विकास घडायला ते कारणीभूत होईल. रशियन स्त्रियांना भविष्यकाळात उज्ज्वल कामगिरी पार पाडावयाची आहे. त्यासाठी त्यांचे जे आध्यात्मिक बळ–प्रेम व त्याग–आहे, त्याचा त्यांना उपयोग होणार आहे. स्त्रियांनी पुरुषांचे अनुकरण करण्यात धन्यता मानू नये. त्यांच्या अशा खास वाटा त्यांनी हुडकाव्यात, हे या लेखातून उमटणारे सूर आहेत. हे वैचारिक लेखन करताना दोन रशियन तरुणींचे किस्से त्याने खुलवून सांगितले आहेत. पहिल्यात एक रशियन तरुणी तिचे शिक्षण सोडून, युद्धातील जखमी देशबांधवांची शुश्रूषा, सेवा करण्यासाठी सर्बियात कशी जाते, हे तो सांगतो. या तरुणीची निर्भयता आणि त्यागी वृत्ती हे भावी रशियन तरुणींचे प्रातिनिधिक सद्‌गुण ठरतील असे त्याला वाटते. दुसरा किस्सा, त्यात एक रशियन तरुणी तिचा चांगला, सुशिक्षित मित्र कसा बाजूला सारते आणि एका साठीतल्या श्रीमंत माणसाशी कसे लग्न करते, त्यानंतर तो श्रीमंत माणूस पैसे खाणारा कसा निघतो, त्याची वाताहत कशी होते, तो पांगळा कसा होतो आणि तरीही ती रशियन तरुणी त्याची सेवाच करण्यात कशी धन्यता मानते, हे सांगितले आहे. युरोपातील तत्कालीन स्त्रीप्रमाणे रशियन स्त्री स्वार्थी व सुखलोलुप नाही; तर तिची त्याग करण्याची, सोसण्याची ताकद अफाट आहे हे तो सुचवितो. आधुनिक आणि प्रगत होण्याच्या नादात रशियन स्त्रीने तिचे हे मूळ सामर्थ्य विसरू नये, हे तो मांडतो.

रशियातील पुरुष नेहमी फ्रेंच, जर्मन किंवा इंग्लिश स्त्रियांचे गुणगान करतात, त्यांच्या प्रगतिशीलतेचे गोडवे गातात आणि रशियन स्त्रीला कमी लेखतात या प्रवृत्तीवर दस्तएवस्कीने टीका केली आहे. प्रगत युरोपीयन स्त्रीपेक्षा पुढील काळातील प्रगत रशियन स्त्री जास्त वरच्या दर्जाची व परिपूर्ण असेल असा आशावाद त्याने प्रकट केला आहे (अर्थात या आशावादाचे दर्शन त्याच्या कादंबऱ्यांतून मात्र क्वचितच घडताना दिसते).

दस्तएवस्कीची स्त्रीविषयक दृष्टी समजावून घेण्याच्या दृष्टीने 'दि डायरी ऑफ ए रायटर'-मधील सर्वांत महत्त्वाचा लेख म्हणजे त्याने जॉर्ज सॉं (George Sand) या फ्रेंच स्त्रीकादंबरी-लेखिकेला तिच्या मृत्युनिमित्त वाहिलेली श्रद्धांजली होय. वैचारिक आणि साहित्यिकदृष्टया त्याला त्या काळची कोणती स्त्रीलेखिका आदर्श वाटत होती, हे या लेखावरून आपल्याला कळते. अर्थात विसावे शतक जॉर्ज सॉंला पार विसरून गेलेले दिसते, ही गोष्ट वेगळी.

अनेक प्रेम प्रकरणे, विवाहबाह्य संबंध आणि झंझावाती जीवन यामुळे एकोणीसाव्या शतकातील युरोपामध्ये जॉर्ज सॉं टीकेचा आणि त्याचप्रमाणे कौतुकाचा विषय बनली होती. फ्रान्समधील, १८४८ च्या समाजवादी उठावात ती तिच्या परीने सहभागी झाली होती. तिच्या स्त्री-नायिकाप्रधान कादंबऱ्या डिकिन्सच्या कादंबऱ्यांइतक्याच लोकप्रिय ठरल्या होत्या. अशा या स्वतःच्या आवडत्या स्त्री-लेखिकेविषयी दस्तएवस्की डायरीतील जुलै १८७६ च्या, अंकातील लेखात म्हणतो, "तिच्या स्मरणार्थ जगातील सर्व स्त्रियांनी सुतकाचा झगा घालावा, कारण त्यांच्यातील अत्यंत उदात्त आणि सुंदर अशा प्रतिनिधींपैकी एकजण हरपली आहे. शिवाय तिच्या बुद्धीचे व प्रतिभेचे सामर्थ्य पाहिले, तर

तिच्यासारखी स्त्री यापूर्वी कोणीच होऊन गेली नाही; तिचे नाव ऐतिहासिक झाले आहे आणि युरोपातील मानवता ते कधीही विसरू शकणार नाही, किंवा तिच्यातून ते दिसेनासे होणार नाही हे निश्चित. " (पृ. ३४७).'

तिचा इतका गौरव करावासा का वाटतो, हे स्पष्ट करताना तिच्या कादंबऱ्यांतील नायिका निरागस आणि विशुद्ध असतात आणि त्याचमुळे त्यांच्याकडून त्यागाची आणि शौर्याची कृत्ये घडतात, कितीही दुष्ट शक्ती प्रतिकूल बनून मार्गात आडव्या आल्या तरी त्यांचा आशावाद नष्ट होत नाही, सर्वच मोठ्या पुरुषांप्रमाणे तो आशावाद टिकून राहतो, ही कारणे महत्त्वाची म्हणून दस्तएवस्कीने दिली आहेत.

जॉर्ज सॉंचे मोठेपण सांगताना आणखी एक मुद्दा त्याने मांडला आहे आणि तो महत्त्वाचा आहे. दस्तएवस्की म्हणतो, " तिचा समाजवाद, तिच्या ठाम समजुती, तिच्या आशा आणि तिचे आदर्श तिने नैतिक भावनेवर उभारले होते. त्यांना जोड होती ती मानवाला जी आध्यात्मिक भूक असते, पूर्णत्व आणि विशुद्धता यांची जी ओढ असते त्यांची. मुंग्यांना जी नैसर्गिक अपरिहार्यता चालना देते तिची नव्हे. सर्व आयुष्यभर तिने माणसाच्या व्यक्तिमत्त्वावर निष्ठा ठेवली (अगदी व्यक्तिमत्त्वाचे अमरत्व मानण्यापर्यंत). आणि व्यक्तिमत्त्वाचीच कल्पना तिने प्रत्येक साहित्यकृतीत उंचावत आणि विस्तारत नेली. या रीतीने ख्रिश्चन धर्मातील एक मूलभूत कल्पनाच तिने शिरोधार्य मानली; मानवी व्यक्तिमत्त्व आणि त्याचे स्वातंत्र्य यांची जाणीव ही ती कल्पना होय. (परिणामतः तिची जबाबदारी हीदेखील तिने मानली.) (दि डायरी पृ. ३४९.)

या माणसाच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या कल्पनेचे महत्त्व तिने जास्त मानल्यामुळे तिने डिकिन्सप्रमाणे दलित, दुःखी, रंजले-गांजलेले यांची चित्रे रंगविली नाहीत. उलट, तिच्या नायिका, राण्यांचे पुतळे चबुतऱ्यावर उभे करावेत त्याप्रमाणे मोठ्या त्वेषाने वर नेऊन ठेवल्या असे दस्तएवस्की सांगतो. साध्याभोळ्या खेडवळ मुलींमधील ' जोन ऑफ आर्क ' रंगविण्याचे हे प्रयत्न त्याला मोलाचे वाटतात. (दुन्याशाचे स्विद्रि गायलोफवरील पिस्तुल झाडणे येथे आठवते.)

जॉर्ज सॉंवरील दस्तएवस्कीचा हा लेख महत्त्वाचा आहे याचे कारण तत्कालीन युरोपातील पुरोगामी व बंडखोर स्त्रियांची आदर्श ठरलेल्या स्त्री-लेखिकेला तो किती प्रांजळपणे आयुष्याच्या अखेरीपर्यंत मानीत होता, हे यात स्पष्टपणे दिसते. त्याचे पुष्किनवरील विख्यात भाषण जेवढे महत्त्वाचे आहे, तेवढाच हा लेखही आहे. कम्युनिस्ट किंवा डावे समाजवादी समजतात तसा दस्तएवस्की प्रतिगामी नव्हता, हे या लेखावरून दिसून येते.

असे जर आहे तर जॉर्ज सॉं सारख्या एखाद्या स्त्रीची व्यक्तिरेखा त्याने त्याच्या कादंबरीत कोठे रंगविली आहे काय ? आणि ती प्रभावी वठली आहे काय ? असे प्रश्न साहजिकच उभे राहतात. मौज अशी आहे, की अशी धाडसी, पुरोगामी आणि आधुनिक व्यक्तिरेखा त्याने रंगविलेली नाही. अपवाद फक्त एकाच व्यक्तिरेखेचा आणि ही देखील जॉर्ज सॉंची प्रत्यक्ष आठवण करून देणारी आहे असे नाही. शिवाय तिचे स्थान दुय्यमच राहते.

कातेरिना फ्योदोरोवना ही ' दि इन्सल्टेड अँण्ड ह्युमिलिएटेड ' मधली, आल्योशाची दुसरी प्रेयसी. आल्योशा सुरुवातीस नताशाच्या प्रेमात असतो; पण कात्या भेटल्यावर त्याच्या मनात आमूलाग्र बदल होतो. कात्या देखणी आहे. पण आल्योशा भारावतो तो तिच्या जीवनातील इतिकर्तव्यता मानण्याच्या प्रवृत्तीमुळे आणि तिच्या मानवतेवरील प्रेमामुळे. केवळ पाचसहा तासांच्या चर्चेनंतर दोघेजण ' चिरंतन मैत्री'ची शपथ वाहतात आणि जीवनभर एकत्र राहून कार्य करावयाचे ठरवितात.

कातेरिना ज्या समाजवादी मंडळाशी निगडित आहे ते मित्रमंडळ वाङ्मयप्रेमी मानवतावाद्यांचे आहे. हे मंडळ झारच्या सरंजामशाहीचा तिरस्कार करते आणि नव्या प्रगत कल्पनांचे स्वागत करते. " आपल्याला इस्टेट मिळाल्यावर त्यातले दहा लाख रुबल्स आपण लोककल्याणार्थ खर्च करणार आहोत असे कात्याने ल्योषिका आणि बोरिका यांना सांगितले आहे ", असे आल्योशा वडिलांना अभिमानाने सांगतो. आपल्या मुलाचे कात्याशी लग्न व्हावे असे आल्योशाच्या वडिलांना— प्रिन्स वालकोवस्कीला—

अनुक्रमणिका

वाटते; कारण त्यांचा डोळा कात्याच्या पैशांवर असतो.

कात्या तत्कालीन, युरोपिअन आणि रोमॅंटिक समाजवादी विचारांची पुरस्कर्ती आहे. प्रगती, मुक्त छपाई, आत्मादर, मानवताप्रेम यांनी ती पार भारलेली आहे. सामान्यांच्या प्रबोधनात आणि कल्याणात तिला रस आहे. ती म्हणते, "बुद्धी ही काही सर्वांत महत्त्वाची गोष्ट नव्हे; तर तिला मार्गदर्शन करणाऱ्या चारित्र्य, उदारता, व्यक्ति-विकास ही महत्त्वाची आहेत." (पृ. २१५). कारण ह्यामुळे तर सामान्यांचे प्रबोधन आणि विकास घडून येतात.

कात्या भावी आधुनिक रशियन स्त्रीची पूर्वसूरी आहे. ती धार्मिक नाही; तर मानवतावादी आहे. प्रिन्स वालकोवस्की तिची अर्थातच टिंगल करतो. नताशा समजूतदार असली तरी कात्याच्या नव्या कल्पना तिच्या आकलनाच्या टप्प्यात येत नाहीत. आल्येशाला अखेर कात्याच जिंकते.

कातेरिना फ्योदोरोवना अशी जॉर्ज सॅंची शिष्या वाटू शकणारी असली, तरी दस्तएवस्कीने तिचे खोलात जाऊन चित्रण केलेले नाही. पुढे 'रॉ यूथ' मधील कातेरिना निकोल्येवना देखील अशीच दाखविली आहे; पण तिचेही चित्रण त्याने खोलात जाऊन केलेले नाही. त्यामुळे या व्यक्तिरेखा विसरल्या गेल्या नाहीत तरी वाचकाच्या अंतःकरणाचा ठाव घेऊ शकत नाहीत.

असे म्हणता येईल, की कात्या फ्योदोरोवना, पोलिना, कात्या निकोल्येवना आणि ग्रूशेंका या चार व्यक्तिरेखा मिळून आधुनिक रशियन स्त्रीची एक प्रतिमा तयार होऊ शकते. अर्थात तत्कालीन आधुनिक रशियन स्त्रीची. पण ही प्रतिमा एकसंध म्हणून ठळकपणे कोठे उमटलेली दिसत नाही, ही अडचण उरतेच. नोकरी, उच्चशिक्षण, मनमोकळी पुरुषमैत्री, आणि सन्मान यांच्यासाठी धडपडणारी आधुनिक स्त्री, आज जी आपण पाहतो आहोत ती तर अर्थातच दस्तएवस्कीच्या भावविश्वात गैरहजरच आहे. हा दोष तत्कालीन रशियातील सरंजामी सामाजिक परिस्थितीचाच आहे. दस्तएवस्कीचा नाही.

आधुनिक आणि पुरोगामी नाही तरी प्रभावी व्यक्तिमत्त्वाची स्त्री केंद्रस्थानी धरून, 'नायिका-प्रधान' कादंबऱ्या लिहिण्याचा प्रयत्न दस्तएवस्की सुरुवातीच्या काळात करताना दिसतो. या प्रयत्नांपैकी 'अंकल्स ड्रीम' आणि 'दि लॅंण्डलेडी' हे यशस्वी प्रयत्न. 'अंकल्स ड्रीम' ही कादंबरी तर त्या काळी भरपूर लोकप्रियही ठरली.

'अंकल्स ड्रीम'मधील मार्या आलेक्सांद्रोवना ही दुष्ट आणि महत्त्वाकांक्षी स्त्री आहे. झिना ही सुंदर मुलगी तिच्या 'पोटचा गोळा'. पण झिनाला केवळ साधन म्हणून वापरून स्वतःचा उच्चभ्रू, खानदानी वर्गात समावेश करून घ्यायचा हे मार्याचे स्वप्न. हे स्वप्न पूर्ण करण्यासाठी ती झिनाला 'काऊंट के' या विकलांग व स्मृतिभ्रंश झालेल्या श्रीमंत सरदाराच्या गळ्यात मारू पाहते.

काऊंट केला मुलगी देणे म्हणजे बळी देणे. कारण काऊंट के लैंगिक आणि वैवाहिक सुख देण्याच्या परिस्थितीतच नाही. मार्या हे ओळखून आहे. पण एकदा का ही इस्टेट ताब्यात आली, की मग तू तुझ्या आवडीच्या तरुणाशी लग्न करायला मोकळी आहेस असे ती स्वतःच्या मुलीला बजावू शकते. पटवून द्यायचा प्रयत्न करू शकते.

मार्याच्या दुष्टतेचे वैशिष्ट्य हे, की ती ह्या दुष्टतेलाच ख्रिश्चन रंग फासते. काऊंट केशी लग्न करणे मोठा उदात्त त्याग आहे असे ती झिनाला सांगते. अर्थात मार्याचा हा डाव फसतो. पण मार्याची व्यक्तिरेखा आणि 'अंकल्स ड्रीम' ही यशस्वी होतात. मोलिएर पद्धतीच्या सुखान्तिकेचे रंग असलेली ही कादंबरी दस्तएवस्कीच्या एकंदर साहित्ययात्रेत अपवादच आहे.

'दि लॅंण्डलेडी' मधील कोवळी तरुणी 'कॅथरीन' ही विलक्षण व्यक्तिरेखा आहे. स्त्रीमनाचे चित्रण येथे ज्या कौशल्याने केले गेलेले आहे, ते असाधारण आहे. कॅथरीन ही सुंदर तरुणी, मूरीन या खेडवळ वृद्धाजवळ राहत असते. वयाने ती त्याच्या मुलीसारखी असली तरी त्यांचे संबंध वैषयिक आहेत. धूसर आणि गूढ आहेत. म्हातारा आणि कोवळी सुंदर तरुणी यांचे असे संबंध दस्तएवस्कीत पुढे न चुकता, वारंवार येत राहतात.

अनुक्रमणिका

ओर्दिनोफ हा तरुण कॅथरीनला–कात्याला –सोडवायला जातो. प्रेमापोटी नाही, पण तिच्या असाधारण सौंदर्यावर भाळून. पण 'अंडरग्राऊंड' मधील नायक जशी कच खाबो तशी ओर्दिनोफ देखील खातो. जवळ जातो तेव्हा त्याला असे समजून येते, की कॅथरीन ही वेडसर, भ्रमिष्ट आहे. कॅथरीनने स्वतःभोवती एक कल्पनाजाल उभारलेले आहे. ते गुंतागुंतीचे आहे. या कल्पनाजालातील खरे काय आणि खोटे काय? हे कल्पनाजाल म्हाताऱ्या मूरीनने तिच्या डोक्यात भरविले आहे काय? हे प्रश्न ओर्दिनोफसमोर (आणि वाचकासमोर) उभे राहतात आणि तसेच अनुत्तरित राहतात. मूरीनला मारण्याचा ओर्दिनोफचा उतावळा यत्न सपशेल फसतो.

कॅथरीनचे चित्रण 'मानसशास्त्रीय' आहे. असे चित्रण पुढे मेरी लेब्यातकीनमध्ये भेटते. कॅथरीनची कथा रहस्यकथेप्रमाणे उलगडत जाते; पण स्पष्ट आणि निर्णायक होत नाही. समवयस्क तरुणाबद्दल तिला वाटू शकणारी ओढ, भूक दिसून येते; पण ती आकार घेत नाही. तिच्यातून पुढे घडत काही नाही. तिचे व्यक्तिमत्त्व पूर्ण उमलत नाही. कारण ते तसे मूळातच उमललेले नाही. तरीही हे व्यक्तिचित्रण दस्तएवस्कीत अपवादवजा आहे. कारण फँटसीचा आधार घेऊन ते केलेले आहे. हे कोझाक जोडपे एक दिवस खेड्यात निघून जाते आणि एक अनिर्णायक हुरहूर मागे उरते. ओर्दिनोफच्या मनात तशीच वाचकाच्याही मनात.

सुरुवातीचे हे यश दस्तएवस्कीला भावी काळात, विशेषतः सैबेरियातील तुरुंगवास भोगून आल्यानंतर (अंकलस ड्रीम त्यानंतरची आहे) मार्ग/दाखवू शकलेले दिसत नाही. 'इडियट' ही कादंबरी पुढे अशी होती, की स्त्रीप्रधान होण्याच्या बेतात होती. नास्तासिया फिलिपोवना सहज त्यातील मुख्य व्यक्ती होऊ शकत होती; पण दस्तएवस्कीने ते टाळलेले दिसते. नास्तासिया नायिका धरून ही कादंबरी लिहिली गेली असती, तर नक्कीच ती आहे त्यापेक्षा जास्त कलात्मक उंची गाठू शकली असती असे वाटते. पण या जरतरच्या गोष्टी होत.

सैबेरियन कालखंडानंतर पुरुषव्यक्तींचे चित्रण करताना दस्तएवस्की त्याच्या 'डबल'च्या सिद्धान्ताचा कौशल्याने वापर करीत होता. शेक्सपीयर जशी स्वतःची शोकात्मिकेची रचना पक्की करीत गेलेला दिसतो, तसे दस्तएवस्की त्याची 'डबल'ची मानसशास्त्रीय भूमिका पक्की करीत जाताना आढळतो.[२] माणसाच्या व्यक्तिमत्त्वाचे तार्किक (rational) व अतार्किक (Irrational) असे दोन स्तर असतात हे या सिद्धान्ताचे मुख्य सूत्र.

प्रश्न असा आहे, की तो 'डबल'चा सिद्धान्त स्त्रीरेखा रंगविताना वापरीत होता काय? सिमन्स-सारखे टीकाकार अनुकूल भूमिका घेतात. उदाहरण घ्यायचे झाले तर 'दि डेव्हिल्स' मधील लिझावेता निकोल्येवना आणि दाशा शातोफा यांचे घेता येईल.

या दोघीही स्तावरोजिनच्या प्रेमात आहेत. लिझा ही गर्वोन्नत आणि सुंदर आहे. प्रेम आणि द्वेष या टोकाच्या भावनांत ती हेलकावते आणि विकसित होते. यातना सहन करते, आणि करायला लावते. स्तावरोजिनाला तिचे प्रेम वाचवेल या आशेने ती स्तावरोजिनबरोबर जाते. त्यालाही तसे वाटते. मात्र प्रत्यक्षात ही आशा एक रात्रही टिकत नाही. तिच्यासाठी स्तावरोजिनने आपली पांगळी बायको, मेरी लेब्यातकीन मरू दिली हे कळताच ती त्याचा द्वेष करू लागते. स्तावरोजिन आपल्यावर प्रेम करायला असमर्थ आहे हेही तिच्या लक्षात आलेलेच असते. स्तावरोजिन हा स्त्री भोगू शकतो; पण तिच्यावर प्रेम करू शकत नाही, ही त्याची मानसिक अडचण तिला पहिल्याच रात्री उलगडते.

दाशा (किंवा दार्या)चे व्यक्तिमत्त्व अगदी उलट आहे. तिच्यात अहंकाराला थारा नाही. ती सात्त्विक आणि लीन आहे. शरणागतता, सहनशीलता हेच तिचे वैशिष्ट्य. तिची स्तावरोजिनवर भक्तीच आहे; पण त्याचे प्रेम जिंकण्यासाठी ती काहीही करत नाही. तिचे दुसऱ्याशी लग्न ठरु घातले तरी नाही. ती 'काय फरक पडतो' या तत्त्वावर वयस्क स्तेपान त्रोफिमोविचशी देखील लग्न करायला तयार होते. लिझा एके ठिकाणी, स्तावरोजिनला मोठ्या तुच्छतेने म्हणते, "दार्शेकाला विचार! तुझ्यामागे ती कोठेही येईल. बिच्चारी कुत्तरडी! तिला माझ्या शुभेच्छा कळव! तिला माहिती आहे का, की स्वित्झर्लंडमध्ये खबेरचे

म्हातारपणचे दिवस घालविण्यासाठी तू तिला राखून ठेवली आहेस ? (दि डेव्हिल्स, III–1) आणि खरोखरच दाशा त्यालाही तयार होते. रास्कोल निकोफसाठी सैबेरियात जाणारी सोनियाच जणू.

या ठिकाणी दोघींच्या स्वभावातील भिन्नता जाणवते; पण त्या एकाच व्यक्तिमत्त्वातील दोन बाजू स्वतंत्रपणे व्यक्तिमत्त्वे म्हणून उभ्या केल्या आहेत, असे वाटत नाही. अगदी खरे म्हणजे हे असे नास्तासिया आणि आग्लायात देखील जाणवत नाही, जसे रोगोजिन आणि मिश्किनमध्ये जाणवते. वस्तुस्थिती अशी दिसते, की स्त्रीरेखा रंगविताना दस्तएवस्की वैचारिक सिद्धान्तन बाजूला ठेवतो. त्याच्या मनात फक्त एक ठळक भेद निश्चित दिसतो आणि तो 'डबल' स्वरूपाचा नाही; तर भारतीय तत्त्वज्ञानातील सत्व, रजस्, तमस् या भेदासारखा आहे.

तो स्त्रियांचे स्वभावानुसार स्थूलपणे दोन प्रकार मानतो. पहिला प्रकार गर्वोन्नत आणि कामातूर स्त्रियांचा, तर दुसरा प्रकार सहनशील आणि आध्यात्मिक प्रवृत्तीच्या स्त्रियांचा.

गर्वोन्नत (proud) स्त्रिया ह्या सुंदर असतात, देखण्या असतात. त्यांचे सौंदर्य त्यांना संकटांकडे घेऊन जाते. या अहंकारी आणि चतुर स्त्रियांना खऱ्या अर्थाने प्रेम उमगतच नाही. त्या वासनांच्या बळी ठरतात. दस्तएवस्कीच्या जीवनात आलेली पोलिना सुस्लोवा हो स्त्री या प्रकारच्या स्त्रीरेखांची प्रमुख प्रेरणा मानली जाते. कातेरिना इवानोवना, नास्तास्या, पोलिना, ग्रूशेंका, डेव्हिल्समधील लिझा, ब्लांझ, कातेरिना निकोल्येवना, मादाम स्तावरोजिन इ. व्यक्तिरेखा या प्रकारातील होत. पण पोलिना सुस्लोवा या प्रत्यक्ष जीवनात आलेल्या स्त्रीमधील समाजवादी आणि क्रांतिकारक रंग दस्तएवस्कीने शक्यतो दूरच ठेवले आहेत, असे दिसते.

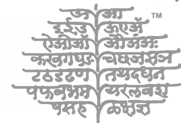
दुसरा वर्ग सहनशील (meek) स्त्रियांचा आहे. या स्त्रिया सुंदर असतात; पण हे सौंदर्य सात्विक असते. त्यांची कामभावना फार क्षीण असते. अर्थात या सौंदर्याची परिणतीही बहुतेक दुःखातच होते. सहनशील स्त्रियांना, परिस्थिती अक्षरशः भरडून टाकते. आध्यात्मिक श्रीमंती हीच तेवढी या दारिद्र्यात पिचणाऱ्या स्त्रियांची शक्ती असते. या सश्रद्ध ख्रिश्चन स्त्रिया संकटांच्या अंधारात चमकत राहतात. सोनिया, ओल्या, ए रॉ यूथमधील लिझा, दाशा, सोफिया, अंडरग्राऊंड मधील लिझा इ. ह्या या प्रकारच्या सोशिक स्त्रिया होत.

या दोन्ही प्रकारच्या स्त्रियांत दस्तएवस्कीचे मन अखेरपर्यंत हेलकावे खात होते. त्याचे नायक याचमुळे 'द्विधा' होतात आणि मानसिक संघर्षात पिंजून निघतात. बेर्सिलोफ या पिंजून निघण्याचा उत्तम प्रतिनिधी होय. गर्वोन्नत आणि सुंदर स्त्रियांचे, सोशिक आणि आध्यात्मिक स्त्रियांत रूपांतर व्हावे हे दस्तएवस्कीचे स्वप्न असावे काय ? कदाचित असावे. ग्रूशेंकाची व्यक्तिरेखा– म्हणजे त्याने आयुष्याच्या अखेरीस रंगविलेली व्यक्तिरेखा– पाहता तसे वाटते. ग्रूशेंकाचे हे रूपांतर आणि उन्नयन आल्येशामुळे घडून येणार असावे असे दिसते. पण हा अंदाजच आहे. कारण 'कारामाझोफ'चा अखेरचा भाग पुढे कधीच लिहिला गेला नाही. त्याची रूपरेखा तेवढी दस्तएवस्कीच्या पत्रांतून मिळते.

नाताल्या वासिल्यैवना ही 'चिरंतन पती'ची नायिका गर्वोन्नत प्रकाराची सर्वांत नेटकी व सोपी प्रतिनिधी. ती इतकी देखणी व प्रभावी असते, की तिचा नवरा पावेलपावलोविच त्रुसोत्स्की हा तिच्या ताटाखालचे मांजर असतो.

पावेलचा मित्र आलेक्सी इवानोविच वेल्चानिनोफ हा अविवाहित असतो. शेवटपर्यंत तो तसाच असतो. हे दोघे मित्र एकमेकाचे 'डबल' आहेत. नाताल्याला पावेलचा मित्र वेल्चानिनोफ आवडतो व ती त्याला गुप्तपणे जवळ करते. वेल्चापासून तिला दिवस जातात व पुढे मुलगी होते. पण दिवस गेले आहे हे कळताच ती वेल्चाला निष्ठूरपणे दूर करते. हे संबंध व मुलगी वेल्चाची आहे ही घटना नाताल्याच्या निधनानंतरच पावेलला कळतात.

नाताल्या इतकी अहंकारी आणि चतुर असते, की ती वेल्चावर खरे प्रेम करूच शकत नाही. तिला सोडून आल्यावर अनेक दिवसांनीही वेल्चालाही 'आपण खरोखरच तिच्यावर प्रेम करीत होतो काय की ते नुसते तिच्या प्रभावाखाली झपाटून जाणे होते', हा प्रश्न सतावीत राहतो. म्हणजे अहंकार व गर्वामुळे दोघेही एकमेकांवर प्रेम करू शकत





अनुक्रमणिका

नाहीत. गर्वोन्नत व सुंदर स्त्रिया आकर्षून घेतात, पुरुषाला गुलामाप्रमाणे वागवितात; पण त्याचे खरे प्रेम संपादू शकत नाहीत. त्यांचे प्रेम असे राहते, की त्यातून द्वेषाला वाट फुटते. आणि दस्तएवस्की हेच वारंवार रंगवीत जातो.

गर्वोन्नत स्त्रियांना नवऱ्याला किंवा प्रियकराला फसविण्यात काहीच वाटत नाही. नवरा काय किंवा प्रियकर काय, त्यांना मनोयातना देण्यातच त्या आनंद मानतात. वेल्चाला ती अशाच यातना देई. नवरा हा त्यांचा केवळ पहिला प्रियकर असतो. नवरा म्हणून खास स्थान त्याला नसते. ती नवऱ्याचा विश्वासघात करते यालाही कारण जणू नवराच. कारण लग्न होताच तिचे त्यावरील प्रेम संपुष्टांत येते.

स्वतःचे सारे चाळे चालू ठेवूनही नाताल्या नवऱ्याला कसा काबूत ठेवते, याचे बहारदार चित्रण दस्तएवस्की करतो. नवऱ्याला तो हरकाम्या गडीच करते. ती म्हणेल तसे वागायचे आणि तिला हवे असेल तेव्हा तिच्याबरोबर झोपायचे एवढेच त्याचे काम. सारे घर, पैसा हे नाताल्याच्याच ताब्यात. आणि इतकी सुंदर बाई आपल्या हातून निसटू नये म्हणून नवऱ्याने लाचारीने तिच्याशी वागणे.

प्रियकर वेल्चाला ती चक्क 'डिसमिस' करते. आणि सैन्यातील एका तरुणाला जवळ करते. तिच्या या भानगडीविषयी नवऱ्याला काही माहिती आहे का ? असे विचारले तर ती म्हणते, त्याचा याच्याशी काय संबंध ?

दस्तएवस्कीच्या गर्वोन्नत स्त्रियांची व्यक्तिमत्त्वे खूप गुंतागुंतीची आणि मनोवेधक आहेत. कातेरिना इवानोवना आणि निकोल्येवना या अशा आहेत. पण या खऱ्या व्यक्तिरेखा नाताल्याचेच प्रकार होत किंवा पोलिनाच्या आवृत्त्या होत, असे म्हणता येते.

सहनशील, सात्त्विक प्रकारातील पहिली ठसठशीत व्यक्तिरेखा 'दि इन्सल्टेड अँण्ड ह्यूमिलिएटेड' मधील नताशा इखमेनेवा होय. ही व्यक्तिरेखा त्याने नीट, पूर्णपणे रंगविलेली आहे. सोनिया किंवा सोफियाप्रमाणे ती असाधारण उंची गाठत नाही हे खरे असले, तरी त्यांची चाहूल आपल्याला नताशाब जरूर लागते.

नताशा प्रेमात आहे, पण द्विधा आहे. तरी स्वभावामुळे ती लवकरच वान्याला बाजूला ठेवून आल्योशा या भाबड्या आणि स्वप्नाळू तरुणावर जास्त प्रेम करू लागते. तिलाही प्रेमात समानता मान्य नाही. तीही आल्योशावर वर्चस्व गाजवू पाहते. मात्र याचे कारण तिचा सौंदर्याबद्दलचा अहंकार नसून तिची वात्सल्यभावना आहे. आल्योशाबरोबर अखेरचे बिनसल्यावर ती वान्याला म्हणते, "पाहा वान्या, मी आल्योशावर समान पातळीवर म्हणजे एक स्त्री पुरुषावर करते तसे प्रेम करू शकले नाही. मी त्याच्यावर जवळजवळ आईसारखे प्रेम केले." (IV–3)

दुःख सोसण्यात खरा आनंद असतो व विकसित होतो, हा दस्तएवस्कीचा लाडका सिद्धान्त प्रथम नताशाच्या तोंडातून बाहेर पडतो. नताशा म्हणते— "We shall have to work out our future happiness somehow by suffering; pay for it somehow by fresh miseries. Every thing is purified by suffering" (I–15). नताशा सर्वांत मोठा त्याग करते आणि दुःख सोसते. ती आल्योशाला कात्याशी लग्न करायला परवानगी देते. कारण कात्याशी लग्न करून आल्योशा खरा सुखी होईल, असे तिला वाटते. दुसऱ्याला आनंदी करण्याकरिता ती स्वतः सोसायला तयार होते.

रशियन टीकाकार सांगतात की, अशा प्रकारे 'सोसणाऱ्या' रशियन स्त्रियांच्या परंपरेचा उगम पुष्कीनच्या 'यूजेनी ओनजिन' या खंडकाव्यातील तत्यानामध्ये आहे. 'डिसेंबर उठावा'त तुरुंगवासाची शिक्षा झालेल्या नवऱ्यांना किंवा प्रियकरांना सैबेरियात पाठविले असता तत्यानासारख्या स्त्रियांनी त्यांची सोबत केली व ते तुरुंगात असताना आपणही खडतर जीवन मोठ्या धैर्याने स्वीकारले.

प्रबळ कामभावनेचा अभाव आणि आध्यात्मिक ध्येयांबद्दल ओढ ही पुढे ठळक होत जाणारी वैशिष्ट्ये नताशातही दिसून येतात. वान्याला तर तिचे प्रेम लाडक्या भावावर बहिणीचे प्रेम असावे तसे वाटते. वान्याशिवाय ती राहू शकत नाही असे खरोखरच असते; पण या उत्कटतेत कामभावनेला थारा नाही. आल्योशावरही ती असेच प्रेम करेल आणि त्यांचा संसार सुखाचा होणार नाही, ही भीती राहतेच. आल्योशाने चुका कराव्यात आणि त्याला आपण

क्षमा करावी यात नताशाला विलक्षण आनंद लाभतो, असे वान्याला वाटते.

नताशासारख्या व्यक्तिरेखा समजावून घेणे व त्यांना मनापासून दाद देणे हे प्रेमापोटी रक्षाबंधन करणाऱ्या भारतीयांना काहीच अवघड नाही. वात्सल्यस्वरूपी प्रेम आणि आध्यात्मिकता यांचा उत्कट आविष्कार करणाऱ्या सोशिक व लीनदीन स्त्रिया आजही आपल्याकडे अनेक दिसू शकतात. खेडोपाडी तर अनेक सोफिया दोलगोरूकी आजही आहेत.

गर्वोन्नत आणि सोशिक हे दोन प्रकार दस्तएव-स्कीत प्रमुख असले तरी असे समजण्याचे काहीच कारण नाही, की याबाहेर जाऊन त्याने उत्कृष्ट स्त्रीरेखा रंगविलेल्या नाहीत. दुन्याशा, मादाम स्तावरोजिन, तत्याना पावलोवना, जुगारी ग्रॅंडमा, मादाम येपान्चिन, छोटी नेली यांसारख्या अनेक विलोभनीय व्यक्तिरेखा या दोन प्रकारांबाहेर जातात आणि तरीही उंची गाठतात. लेमकेबाई किंवा मार्या आलेक्झांद्रोवना या तर दस्तएवस्कीतही अगदी वेगळ्या वाटतात.

गर्वोन्नत काय किंवा सोशिक काय, दस्तएवस्की आपल्याला प्रेमात पडलेल्या स्त्रिया दाखवितो असे रास्तपणे म्हटले जाते. पण या प्रेमाचे एक खास वैशिष्टच असते. पुरुषांप्रमाणेच दस्तएवस्कीच्या स्त्रीरेखाही प्रेमात 'द्विधा' असतात. एका वेळी एकाच पुरुषावर प्रेम करणे त्यांना जमत नाही, मानवत नाही किंवा शक्य होत नाही. अनेक स्त्री-वाचकांना दस्तएवस्कीच्या कादंबऱ्या यामुळेच विश्व-सनीय वाटत नाहीत. (?)

या 'द्विधा' प्रेमामुळे दस्तएवस्कीय विश्वात दोन आत्म्यांचे संपूर्ण मीलन घडून येत नाही. दोन व्यक्तिमत्त्वे एकमेकांत गुंफली जात नाहीत. क्वचित तसे झाल्याचे सांगितले जाते; पण त्याचे खात्रीलायक व मनोज्ञ चित्रण कोठे भेटत नाही. प्रेमोद्भव, एक-मेकांचा अनुनय, मनोमीलन, उत्कट शारीरिक संयोग आणि त्यातून प्रेमाचे दृढीकरण असा सरळ प्रवास घडत नाही.

स्त्री झाली तरी द्विधा–प्रेमामुळे ती स्वतःतच कोंडलेली राहते. जेथे प्रेम आहे तेथे शारीरिकता नाही अन् जेथे शारीरिकता, वासना आहे तेथे प्रेम नाही अशीही अवस्था दिसू लागते. नास्तासिया, पोलिना, कातेरिना इवानोवना, निकोल्येवना, ग्रूशेंका या अशा तऱ्हेने द्विधा राहतात. द्विधा प्रेम द्विधा-मनस्क होण्याकडे नेते. सोफिया दोलगोरुकीसुद्धा द्विधा आहे. तिने माकारला सोडून वेर्सिलोफशी लग्न केलेले असले, तरी तिच्या मनातून माकार दोलगो-रुकी गेलेला नाही आणि त्याच्या शेवटच्या दिवसात तोही परत येतोच आणि ती त्याची अगदी मनोभावे शुश्रूषा करते.

द्विधा स्त्रीचे कौशल्यपूर्ण चित्रण म्हणून नास्ता-स्याचे उदाहरण नेहमी दिले जाते ते रास्त आहे. पण त्यात द्विधा प्रेमापेक्षाही अधिक गुंतागुंत आहे. त्यात मृत्यु-मुग्धता आहे. द्विधाप्रेमाचे चित्रण 'कारामाझोफ' मधील कातेरिना इवानोवना मध्ये उंची गाठते.

कातेरिना, मित्या आणि इवान या दोघांच्याही प्रेमात पडते. मित्याच्या प्रेमात ती नाट्यपूर्ण रीतीने पडते. सुप्त प्रेम तसे असते; पण वडिलांवरील संकट निवारण्यासाठी तिला चार हजार रुबल्स हवे अस-तात. ते ती बहिणीतर्फे मित्याकडे मागते. मित्या ते तिला स्वतःला घेऊन जायला सांगतो. अर्थ स्पष्ट असतो. ती स्वतः येते. मित्या पैसे देतो; पण तिचा गैरफायदा घेत नाही. प्रत्यक्ष वेळ येते, तेव्हा त्याला स्वतःचाच द्वेष वाटू लागतो व तो तिला नुसते पैसे देतो. ती वडिलांसाठी 'त्याग' करायला तयार असते. मित्याचे औदार्य पाहून ती त्याच्या प्रेमात पडते.

मित्याच्या भावनेचा मात्र ती आदर करते. पुढे ते दोघे विवाहाचे वचन एकमेकाला देतात. माझ्या-वर तू प्रेम केले नाहीस तरी चालेल; पण माझा नवरा हो, असे ती म्हणते. तिचे पत्र मित्याला जिंकते. त्या पत्राला सहापानी उत्तर देताना मित्या रडतो.

पत्रोत्तर घेऊन जाण्याची कामगिरी इवानवर येते आणि इवान तिच्या प्रेमात पडतो. मित्या कात्याचा भावी नवरा म्हणून वचनबद्ध होतो; पण कात्या मात्र इवानवरही प्रेम करू लागलेली असते. मित्याला वाटते, की कातेरिना आपल्याशी केवळ कृतज्ञता म्हणून लग्न करतेय; पण तिचे खरे प्रेम सुशिक्षित व बुद्धिमान असणाऱ्या इवानवरच आहे.

आणि हेच जास्त योग्य आहे असेही त्याला वाटत राहते. दरम्यान मित्या झंझावाताप्रमाणे ग्रूशेंकाच्या प्रेमात शिरतो. ग्रूशेंकाचे शरीर त्याला बेभान करते.

कातेरिनाचे द्विधा प्रेम विलक्षण नाट्यपूर्ण आणि सूक्ष्मतेने रंगविले गेले आहे. द्विधा प्रेम रंगविण्याचा यापूर्वीचा नताशा, पोलिना, नातात्या, नास्तास्या, लिझा, सोफिया यांच्या बाबतीतील अनुभव दस्तएवस्कीच्या पाठीशी असल्याने हे द्विधा प्रेम सखोल आणि अचूक तऱ्हेने चित्रित गेलेले आहे.

या द्विधा प्रेमाची परिणतीही दारुण होते. प्रेमाचे द्वेषात रूपांतर होते. ग्रूशेंकावर मित्याचे प्रेम आहे हे कळताच कातेरिना पालटत जाते. अखेरीस कोर्टात ती महत्त्वाचा विरोधी पुरावा– पत्र– दाखल करते आणि मित्याचा पाडाव करते. पूर्णपणे सूड उगवते.

'तिचे इवान किंवा दिमित्री यांपैकी कोणावरच खरे प्रेन नाही' हे आल्येशाचे निरीक्षण एका अर्थाने बरोबर आहे. याचे कारण, गर्व आणि शरणागतता, अहंकार आणि समर्पण, प्रेम आणि द्वेष यांत हेलकावे खाणारे तिचे मन उत्कट आणि अस्सल प्रेम करायलाच असमर्थ बनते. मिलनापेक्षा स्वतःच्या व्यक्तित्वाची जाणीवच प्रबळ होत जाते.

मित्याला खलास करणे म्हणजेच पर्यायाने स्वतःवरच आघात करणे हे त्याच्या विरुद्ध साक्ष देईपर्यंत तिच्या लक्षात येत नाही. त्यामुळेच प्रत्यक्ष साक्ष पूर्ण झाल्यावर तिला हिस्टेरियाचा झटका येतो आणि ती कोर्टातच खाली कोसळते. साक्षीत ती सांगते, की मित्याने आपल्याशी फक्त पैशासाठी लग्न करायचे ठरविले होते; पण या विधानावर तिचा स्वतःचाच विश्वास नसतो. दस्तएवस्कीचे She betrayed Mitya, but then she betrayed herself too !' हे वाक्य वाटते त्यापेक्षाही खोल आहे. संपूर्ण द्विधा प्रेमाच्याच मानसशास्त्रावरील ते मार्मिक भाष्य ठरते.

कातेरिना पुढे मित्या तुरुंगाच्या वाटेवर असताना तेथ येऊन मित्याशी समझोता करते. " तू दुसऱ्या स्त्रीच्या प्रेमात आहेस आणि मीही दुसऱ्या पुरुषावर प्रेम करतेय; पण हे सारे असले तरी मी तुझ्यावर नेहमीच प्रेम करीत राहीन आणि तू माझ्यावर करशील." (खंड दुसरा, पृ. ६४७) असा दिलासा ती त्याला देते. मित्याने खून केला आहे असे आपण मानीत नाही, असे ती सांगते आणि ग्रूशेंकाशीही मिळवून घेण्याची तयारी दाखविते. मित्याला याचा आनंद होतो. "काळजी करू नकोस, तुझ्यासाठी मी त्याला वाचवीन " " I will save him for you ! " हे ग्रूशेंकाला दिलेले वचन हे तिचे या झंझावाती कथेतील अखेरचे शब्द.

कातेरिनाचे मानसिक द्वंद्व खूप जवळून विश्लेषण करता येण्यासारखे आहे. गांभीर्य आणि सखोलता यांचा अविस्मरणीय आविष्कार त्यात झालेला आहे. ज्यांनी आयुष्यात द्विधा प्रेमाचा अनुभव घेतलेला आहे आणि ज्यांना द्विधा प्रेमातून बाहेर पडता आलेले नाही, त्यांचा दस्तएवस्की हा लेखक आहे.

त्याच्या स्त्रीविषयक आकलनाविषयी यातून एक प्रश्न उपस्थित होतो. तो असा, की दस्तएवस्की कोणत्या प्रकारच्या स्त्रीला आदर्श (ideal) मानीत होता ? आदर्श हे विविध प्रकारचे असू शकतात, हे उघडच आहे. पण दस्तएवस्की कोणता आदर्श त्याचा आदर्श मानतो ?

दस्तएवस्कीची आदर्श स्त्री नर्स आणि धार्मिक व आध्यात्मिक मार्गदर्शक यांचे मिश्रण असलेली सोशिक स्त्री आहे. आयुष्यभर अनेक स्त्रियांशी संबंध आलेला स्तावरोजिन दाशाला अखेरीस जवळ करायला तयार आहे ते याच भूमिकेतून आणि दाशालाही ती भूमिका वठविण्याची उत्सुकता आहे. त्याची सर्वांत प्रसिद्ध नायिका सोनिया हीदेखील रास्कोलनिकोफला बरा करते आणि त्याला नवजीवनाकडे नेते. लिझा दोलगोरुकी प्रिन्स सेर्जायची तर तिची आई सोफिया ही माकारची शुश्रूषा करते. दोघीही धार्मिक आणि आध्यात्मिक पिंडाच्या आहेत. मादाम स्तावरोजिनला देखील आपल्या मित्राची, स्तेपान वेरहोवेन्स्कीची शुश्रूषाच करावी लागते आणि त्यात तिला मोठे समाधान लाभते. खरे म्हणजे आयुष्यभर ती त्याच्या मनाची शुश्रूषाच करते. सर्वांत महत्त्वाचे म्हणजे ग्रूशेंका देखील याच प्रकारचा आदर्श होण्याची शक्यता सूचित केली गेली आहे.

सुंदर, चवचाल आणि बुद्धिमान स्त्रियांचे त्याला सारखेच आकर्षण आहे. कोणालाही असू शकते. पण अशा स्त्रियांना तो आदर्श समजताना दिसत

नाही. याचे कारण अशा स्त्रियांजवळ जीवनाचे सखोल आकलन नसते व आध्यात्मिक सामर्थ्यही नसते असे तो मानतो. जॉर्ज सांवरील लेखात अखेरीस त्याने बुद्धिमान व सुंदर सां दूर सारून ख्रिश्चन धर्माला जवळ येणारी सां गौरविली आहे, असे दिसून येते.

याचा अर्थ दस्तएवस्कीने स्त्रीमधील बाई दूर सारून आई गौरविली आहे असा ढोबळ लावता येणार नाही. दस्तएवस्की सच्चे प्रेम देणारी आध्यात्मिक स्त्री आदर्श मानतो. मित्त्या स्वप्नात आईच्या स्तनाशी बिलगलेल्या अर्भकाच्या जागी स्वतःला मानतो हे खरे; पण ही प्रतिमा दस्तएवस्कीच्या आदर्श स्त्रीची नाही. वात्सल्य, मातृभाव हे या आदर्शाचे एक अंग आहे एवढेच. जवळ जवळ नष्टप्राय झालेल्या पुरुषास नवजीवन, नवचैतन्य प्राप्त करून देणे, त्यासाठी स्वतः सोसणे हे दस्तएवस्कीच्या स्त्री-आदर्शात महत्त्वाचे आहे.

दस्तएवस्कीचा हा आदर्श खुद्द आधुनिक स्त्रियांना कितपत जवळचा वाटेल, हा प्रश्न त्यांच्यावरच सोपविलेला बरा.

दस्तएवस्कीच्या स्त्रीरेखेतील आध्यात्मिक सामर्थ्याचा विचार करताना आणखी एक ठळक गोष्ट आठवते ती ही, की आध्यात्मिक सामर्थ्य–प्रेम व त्याग–आविष्कृत करणारी एक पांगळ्या तरुणीची प्रतिमा दस्तएवस्कीत वारंवार येते. जशी भल्या मोठ्या आकाराच्या कोळ्याची–किड्याची प्रतिमा वारंवार भेटते, तशीच पांगळी स्त्री आपल्याला वारंवार भेटते.

लिट्ल इल्युशाची आई पांगळी आहे. आल्येशा जिला लग्नाचे वचन देतो ती लिझा होह्लाहोवा पांगळी आहे. रास्कोलनिकोफचे खून करण्याआधी एक मुलीवर प्रेम होते असा जाता जाता उल्लेख येतो ती पांगळी आहे. अशी उदाहरणे सहज आठवतात. परंतु या पांगळ्या स्त्रियांतील, दस्तएवस्कीने प्रचंड सामर्थ्याने व प्रतिभेने उभी केलेली व्यक्तिरेखा म्हणजे ' दि डेव्हिल्स ' मधील मेरी लेब्यातकीन होय.

लिझा होह्लाहोवा ही प्रसन्न वाटते. पण मेरी लेब्यातकीन पूर्ण शोकात्म आहे. ही व्यक्तिरेखा रंगविताना दस्तएवस्की कधी नव्हे तो कवी बनलेला दिसतो.

स्वित्झर्लंडमध्ये असताना पांगळ्या मेरीच्या सौंदर्याचा बळी स्तावरोजिनने घेतला आहे. स्तावरोजिनपासून तिला मुलगा झाला की नाही, हे शेवटपर्यंत गूढ राहते. पण मेरी दिवास्वप्नात हे सुंदर बालक नेहमीच पाहते. ती त्याला तळ्याकाठी घेऊन जाते. हे बालक तळ्यात बुडते की ती बुडविते? पत्ता लागत नाही. कदाचित हा साराच कल्पनेचा खेळ. तासन् तास एकाकी बसून राहणाऱ्या मेरीचा हे दिवास्वप्न म्हणजे एक अमोल ठेवा.

मेरीचा दुसरा ठेवा म्हणजे तिची ' सूर्यास्ता '-बद्दलची आठवण. हा सूर्यास्त तिच्या जीवनाला व्यापून उरतो. सुखद आणि दुःखद. सूर्य असेपर्यंत प्रसन्नता आणि सूर्यास्त होताच पसरणारी कमालीची खिन्नता.

मेरीचे असाहाय्य जीवन इतके दुःखी आहे, की त्या दुःखातूनच आनंद घेण्यापलीकडे तिच्यासमोर पर्याय नाही. विशुद्ध आनंदाची कल्पनाच तिला नाही. एका सिस्टरकडून तिने तिचे भूमातेचे तत्त्वज्ञान घेतले आहे आणि जोपासले आहे.

" त्यानंतर प्रार्थना म्हणताना आणि खाली वाकताना मी प्रत्येक वेळी भूमातेचे चुंबन घेते. चुंबन घेते आणि रडते. आणि तुम्हाला खरे सांगायचे म्हणजे या अश्रूंत चूक असे काहीच नसते. समजा, तुम्ही दुःखामुळे रडला नाहीत तरी हे अश्रू वाहतीलच; आनंदाने वाहतील एवढेच. ते आपले आपणहून वाहतील हे सत्य आहे. काही वेळा मी त्या तळ्याचा काठ सोडून दूर जात असे. एका बाजूला आमची कॉन्व्हेंट शाळा होती तर दुसऱ्या बाजूला आमची टेकडी अन् तिचे सुळक्यासारखे शिखर. त्याला लोक ' पीक ' म्हणत. मी त्या शिखरावर जायची. पूर्वेकडे तोंड करायची आणि जमिनीवर पडून ओक्साबोक्शी रडत बसायची. रडण्यात किती वेळ जायचा हे मला आठवतच नसे. त्याविषयी मला काही माहितीच नाही. नंतर मी परत यायला निघे. त्या वेळी सूर्य अस्ताला जात असायचा. इतका मोठा ... इतका तेजस्वी आणि इतका सुंदर ... मित्रांनो, तुम्हाला आवडतं का अशा सूर्याकडे बघायला? कित्ती छान असतं ते. पण तितकंच उदासही. मी परत पूर्वेकडे पाही. आमच्या टेकडीची सावली





दूरदूर तळघाकडे बाणासारखी जात होती. इतकी अरुंद आणि इतकी लांब... जवळजवळ मैलभर लांब. मग सूर्य पूर्णपणे मावळायचा अन् एकदम सगळेच अंधारून यायचे. मी पार उद्विग्न आणि हताश होऊन जायची. आणि मग माझे मन एकदम ताळ्यावर येई. मित्रांनो, मला अंधाराची फार भीती वाटते. पण मी खूपखूप रडायची ते मात्र माझ्या बेबीसाठी... " या शब्दांत दस्तएवस्कीने मेरीचे अंतरंग एके ठिकाणी उलगडून दाखविले आहे.

मेरीची शोकान्तिका होते. पाच वर्षांनी तिला स्तावरोजिन भेटतो. लग्न करण्याचे जाहीर करू असा त्याचा मनोदय असतो. पण त्याला मेरी प्रतिसाद देऊ शकत नाही. आलेला स्तावरोजिन हा स्तावरोजिन नसून कोणीतरी भाडोत्री तोतया आहे असेच ती समजते. कुठे तो 'ससाणा' आणि कुठे हे 'घुबड', असे तिला वाटते. स्तावरोजिन मनाने पालटलेल्या मेरीसमोर आपला अस्सलपणा सिद्ध करू शकत नाही. मेरी दुःखाच्या गाळात आणखी खोल जाते. आपला 'राजपुत्र' एक दिवस परतेल आणि आपले जीवन उजळून टाकील, ही तिची आशा आणखी काळवंडून जाते.

मध्यंतरी कॅप्टन लेब्यातकीनची म्हणजे तिच्या भावाची आर्थिक परिस्थिती पालटते; पण पैसे दारूपायी जातात. भावाचा मार खाणारी आणि फाटके कपडे नेसून अर्धपोटी राहणारी मेरी तशीच पिचते. नवे घरही त्यांना लाभत नाही. एक दिवस लेब्यातकीनभावंडांचा पैशासाठी भीषण खून होतो. स्तावरोजिननेच लिझाशी लग्न करता यावे म्हणून हे खून घडवून आणले, असे गावात मानले जाते. 'ए रॉ यूथ'मध्ये ओल्या आणि लिझा यांची जीवने जशी पूर्णपणे उद्ध्वस्त होतात, तशीच या दोन भावंडांची जीवने उद्ध्वस्त होतात. त्यांचा दुःखाकडून मृत्यूकडे प्रवास पूर्ण होतो. जीवनाचे क्रौर्य कोठेच कमी पडत नाही.

मार्मालादोफ बाईंचे जीवन रेखाटताना दस्तएवस्कीने जी 'भावविवशता' दाखविली आहे, तशी मेरीचे जीवन रंगविताना दाखविलेली नाही. आणि कुठे भडक नाट्याचाही आधार घेतलेला नाही.

दोघे भावंडे एकत्र राहतात एवढाच दिलासा त्यांना एकमेकांना मिळतो. पण प्रत्यक्षात मात्र मेरीच्या चेहऱ्यावर गूढ आनंद आणि प्रसन्नता विलसत राहतात. हा आनंद तिच्या (ख्रिश्चन) आशेतून आणि दुःख हेच आनंद या मानण्यातून आलेला असतो. ही आत्मवंचना ज्या भेदकतेने दस्तएवस्कीने रंगविली आहे, तिला तोड नाही.

" तुझे नवे आलिशान घर नाही माझ्यासाठी
माझ्या एकटीचीच ही टिचुकडी खोली.
इथेच राहीन मी माझा आत्मा बचावण्यासाठी
अन् तुझ्यासाठी करीन प्रार्थना ईश्वराची."

ह्या ओळी गुणगुणणारी मेरी दस्तएवस्कीच्या शोकात्म स्त्रीव्यक्तिरेखांतील सर्वांत दारुण आणि गडद होय. एकोणिसाव्या शतकात केशवपन केलेल्या अनेक भारतीय विधवा जसे करुण जीवन जगल्या, तसेच करुण जीवन मेरी जगते. तिचे आध्यात्मिक बळ तिला स्वप्नांच्या जगतात घेऊन जाते आणि आत्महत्येपासून वाचविते, एवढेच !

वास्तववादी पद्धतीने शोकात्म स्त्री-रेखा रंगविण्याची आकांक्षाच जणू दस्तएवस्कीचे साहित्यिक जीवन झपाटून राहिली होती. त्याच्या साहित्यविश्वात स्त्रियांच्या वाट्याला दुःखाखेरीज काही येत नाही. दुन्याशा किंवा मार्यासारख्या आनंदी होणाऱ्या स्त्रिया अपवादाने भेटतात. उच्च आणि खानदानी जीवन वाट्याला आलेल्या मादाम स्तावरोजिन किंवा आग्लायांसारख्या स्त्रियांची अखेरही गडद रंगांनी विषारी होऊन जाते. कुठल्याही तऱ्हेच्या निर्णायक सुखांचे आणि सुखी भवितव्याचे आश्वासन दस्तएवस्कीच्या जगणाऱ्या, वाचणाऱ्या स्त्रियांना मिळत नाही. त्यांच्या वाट्याला सुखाचे दिवस 'येतील', अशी आशा फक्त आपण करू शकतो.

सोनियाचा संसार सुखाचा झाला असेल; पण त्यात तिलाच पुढाकार घ्यावा लागला असेल, तिलाच जास्त श्रम करावे लागले असणार. ग्रुशेंका मित्याबरोबर शेतात काम करत असेल; पण...पण तिचे मित्त्यावरचे प्रेम टिकले असेलच असे नाही. आग्लाया तर वयस्क सरदाराच्या संसारात नक्कीच रमलेली नसणार; पण निदान खाऊनपिऊन सुखी असेल. कातेरिना इवानोवना आणि निकोल्येविना या 'सोसायटी लेडीज' म्हणून 'पुढे' आल्या असणार, नाच-दारूच्या पार्ट्या झोडीत असणार, असे

अनुक्रमणिका

अंदाज आपण करू शकतो. पण इतर स्त्रियांची दारुण चित्रे पाहता या अंदाजांचा भरंवसा काहीच उरत नाही.

पुरुषांचे खात्रीशीर प्रेम यांना मिळणार असते; मिळते असे नाही. पण तेही सद्‌भाग्य म्हणून नव्हे तर जबाबदारी म्हणून. जसे उपजीविकेसाठी त्यांना काम करावेच लागते आणि लागणार असते, तसे जणू 'काम' म्हणूनच. उत्स्फूर्त घटना किंवा हक्क म्हणून नव्हे. त्या स्वतः पुरुषांची मुक्ती ठरतात किंवा ठरणार असतात; परंतु पुरुष त्यांची मुक्ती ठरणार नसतो. सोनियाचा 'दैववाद' त्या स्वीकारीत नाहीत आणि पहाटेची वाट मात्र पाहतात. कारण निसर्गात पहाट ही होते ना? असा हा विश्वास असतो.

दुःख भोगावे लागले, तरी या स्त्रिया दुःख ही समस्या मानून त्याची चर्चा करीत नाहीत. पुरुष सर्व प्रकारच्या समस्यांवर चर्चा करतात व स्वतःच्या आशाआकांक्षा स्पष्टपणे व्यक्त करतात. आल्योशाची दुसरी प्रेयसी कातेरिना फ्योदोरोवना अशा चर्चा करते, असे फक्त सांगितले जाते. स्त्रिया आपापसात तर मूलभूत जीवनसमस्यांचा, किंवा सामाजिक प्रश्नांचा ऊहापोह क्वचितच करतात. आर्थिक स्वातंत्र्य, सांस्कृतिक आणि लैंगिक स्वातंत्र्याची स्पष्ट मागणी करणे तर दूरच. या स्त्रिया जी चर्चा करतात, ती अत्यंत वैयक्तिक स्वरूपाची असते आणि तीत येणारे प्रश्नही व्यक्तिगत असतात. याचे कारण एकोणीसाव्या शतकात रशियन स्त्री सुशिक्षित नव्हती, हेच म्हणावे लागेल. काही स्त्रिया—उदा., नास्तास्या—खूप वाचतात असे दिसते; पण हे वाचन म्हणजे काही उच्च शिक्षण आणि खरे प्रबोधन नव्हे, हे लक्षात ठेवले पाहिजे. मादाम लेमके किंवा मादाम स्तावरोजिन साहित्यिकचळवळीत भाग घ्यायचा यत्न करतात खऱ्या; पण त्या हास्यास्पद ठरतात.

या स्त्रियांचे नेमके दुर्दैव कशात आहे किंवा असते? सांगणे अवघड आहे. पण एक दिसते, की या स्त्रियांच्या जीवनात 'नेमक्या' वाईट वेळी पुरुष येतात किंवा त्या कोणाच्या तरी जीवनात नेमक्या चुकीच्या वेळी प्रवेश करतात. आणि या चुकांतून हास्यविनोद निर्माण होण्याऐवजी अनर्थपरंपरा आणि दुःखेच दुःखे निर्माण होतात. कात्याच्या जीवनात मित्या प्रवेशच करतो तो अडचणीच्या प्रसंगी; तर एखाद्या कापसाच्या ढिगाऱ्यावर ठिणगी पडावी तशी ग्रूशेंका मित्याच्या जीवनात प्रवेश करते. नास्तासियाच्या जीवनात प्रिन्स मिश्किन येतो न येतो तोच रोगोजिन येतो आणि ती द्विधा होते. लिझाच्या जीवनात स्तावरोजिन असाच येऊन आदळतो. आल्येशाला श्नोसिमा भेटतो आणि त्याचे जीवन फुलते; पण आल्येशा ग्रूशेंकाच्या जीवनात मात्र उशीराच येतो.

दुसरे कारण असे देता येईल की या स्त्रियांना नेहमी प्रभावी व्यक्तिमत्त्वे भेटतात आणि ती त्यांची जीवने उद्‌ध्वस्त करून टाकतात. दुन्याशा ही स्विद्रिगायलोफने घेरली जाते, तर काही कमी नसणाऱ्या लेमकेबाईंना वेरहोवेन्स्कीची भुरळ पडते. पण हे कारण अर्थातच तितके सबळ नव्हे. हे मात्र नक्की, की या स्त्रियांची जी फरफट होते, वाताहत होते ती दस्तएवस्की 'बाहेरून' घडवून आणतो आहे, असे सहसा वाटत नाही. ती आतून आणि घटनाक्रमाच्या संगतीतून घडते आहे, असेच वाटत राहते. दस्तएवस्की फक्त वर्णन करतोय असेच मत होते.

मात्र दस्तएवस्की त्याच्या स्त्रीरेखांकडे स्त्रियांच्या नजरेतून, अंतर्चक्षूंनी बघतो आहे असे वाटत नाही; जे फ्लोबेर किंवा इब्सेनला जमते. दस्तएवस्की पहिल्यापासून शेवटपर्यंत पुरुषांच्याच नजरेतून त्यांच्याकडे पाहतो. स्त्रिया आहेत म्हणून जवळजवळ त्याच्या पुरुषांच्या आयुष्यांना अखेरीस अर्थ प्राप्त होतो. रास्कोलनिकोफच्या जीवनाला सोनिया तर मित्याच्या जीवनाला ग्रूशेंका अर्थ प्राप्त करून देतात. मातीमोल होऊ घातलेली आयुष्ये पुन्हा फुलतात ती स्त्रियांमुळे, असे दस्तएवस्की दाखवितो.

पुरोगामी आणि प्रतिगामी, जुनी आणि आधुनिक या द्वंद्वांच्या पलीकडे जाऊन दस्तएवस्कीची आदर्श स्त्री जणू 'श्रद्धा' म्हणून दीपस्तंभासारखी उभी राहते. चिरंतन क्षमाशीलता आणि प्रेम यांचे प्रतीक म्हणून प्रकाशत राहते.

त्या कदाचित पूर्णपणे आवडत नाहीत; पण त्यांना आपण विसरू शकत नाही.





संदर्भ :

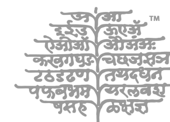
१. दि डायरी ऑफ ए रायटर; अनु. बोरिस ब्रासोल; न्यू यॉर्क (जॉर्ज ब्राझिएर) १९५४.

२. दस्तएवस्कीचा सिद्धान्त असा होता, की माणसात दोन व्यक्तिमत्त्वाचे स्तर असतात. एक रॅशनल व एक इर-रॅशनल. इर-रॅशनल भाग असंघटित असतो व तो माणसाच्या हातून अ-घटित, व्यस्त, गूढ कृत्ये घडवून आणतो. हे दोन स्तर दस्तएवस्की काही वेळा वेगवेगळ्या माणसांच्या जोड्या कल्पून रंगवितो व त्यांना तत्त्वचिंतनाचा आधार देतो. उदा., 'दि इटर्नल हज्बंड' मधील पावेल पावलोविच व वेल्चानिनोफ ही जोडी किंवा 'इडियट' मधील प्रिन्स मिश्किन आणि रोगोजिन ही जोडी, किंवा क्राईम अॅण्ड पनिशमेंट मधील रास्कोलनिकोफ व स्विद्रिगायलोफ ही जोडी. हा सिद्धान्त पुढे फ्रॉईडला प्रेरणा देणारा ठरला.

⊙ ⊙






मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

आपण बोलतो तसं लिहितो का ? (पूर्वार्ध)

श्रीकृष्ण खडपेकर

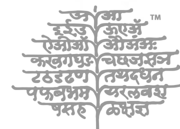
ह्या लेखाचा आवाका ठरविताना मथळ्याचा पहिलाच शब्द "आपण" घेतल्यावाचून पुढे सरकणे कठीण आहे. या आपणमध्ये मी आहे, तुम्ही आहात, तुमच्या आसपास वावरणारे लहानमोठे कुटुंबीय आहेत, निरनिराळ्या कारणांनी आपल्याशी अनेक प्रकारचे दैनंदिन व नैमित्तिक व्यवहार करणारे आहेत; सभा, शाळा, बाजार, लहान मोठी न्यायालये, रुग्णालये, रेल्वे व बसची स्थानके आहेत नि त्यांतून वावरणारे, बोलू शकणारे असंख्य जीव आहेत. ते एकभाषिकही असतील, बहुभाषिक असतील किंवा परभाषिक असतील. आपण त्यांच्याशी संवाद करीत असू वा नसू. बोलणे ही क्रिया अटळपणे घडत असते. ती आपल्या कानांवर येत राहते. अगदी प्रवासातही पुस्तक वाचीत असताना आसपासच्या बोलण्याचे काही आवाज, काही शब्दप्रकार, काही उच्चार त्यांच्या वेगळेपणामुळे, परकेपणामुळे किंवा ध्वनिवैशिष्ट्याने आपली एकाग्रता विचलित करतात आणि आपण कान टवकारून तो वेगळेपणा पारखू लागतो.

खरे पाहिले तर आजवरच्या आयुष्यात "कान टवकारणे" या वाक्प्रयोगाची भूमिका माणसापुरती तरी पटली नाही. कारण चतुष्पाद प्राण्यांखेरीज कानांच्या पाळ्यांची हालचाल माणूस करतो हे कधी अनुभवले नाही. आता, कानाला चिमटा घेऊन त्याचा 'टवका' उडेल अशा प्रकाराने मनाला जागे करून नव्या ध्वनींकडे ते खेचले जाईल अशी स्थिती प्राप्त करणे हा मथितार्थ असावा. हालचाल करणाऱ्या पापण्या व चढउतार करणाऱ्या भुवया यांनी डोळ्यांच्या अनेक भावदर्शी क्रियांना शब्द निर्माण व्हावेत हे योग्य वाटते, पण फक्त भावनोद्रेकाने आपला रंग पालटणाऱ्या कानांना 'टवकारणे' कसे शक्य आहे ?

या 'आपण' मध्ये प्रत्येक व्यक्तीचं वय, शिक्षण, परिसर, प्रांत, जिभेचे वळण, संस्कार व ध्वनिनिर्माणक अवयवांची स्थिती या साऱ्यांचा सामूहिक परिणाम बोलताना होत असतो. आपण नेहमी "शुद्ध व अशुद्ध" या शब्दांच्या जोडीने आपल्या व दुसऱ्यांच्या बोलण्यावर शिक्के मारीत असतो. ही क्रियासुद्धा स्वतःचे वेगळेपण सिद्ध करण्यासाठी किंवा अधिकार व्यक्तविण्यासाठी घडत असते. खरे पाहिले तर शिक्षणाच्या परंपरेने, आणि श्रवणाच्या पुनः पौन्याने आपल्या मनावर ध्वनींचे 'प्रमाणत्व' बिंबत असते. त्यापलीकडे जाणाऱ्या ध्वनींना आपण 'अशुद्ध' म्हणून वेगळे करीत राहतो. असा हा 'प्रमाण' (स्टँडर्ड) व 'प्रमाण-सिद्ध नसलेल्या (नॉन्-स्टँडर्ड) ध्वनींचा घोळ आहे. तेव्हा स्वतःच्या वेगळेपणासाठी घिसाडघाईने ' 'शुद्धाशुद्धतेचे ' ठसे मारण्याचा मोह आपण आवरलाच पाहिजे. विचार करताना निकोप विचारासाठी पूर्वग्रह झटकून टाकले पाहिजेत.

आपण ज्या हवेत जन्मतो-वाढतो, जिथे शिकतो, ज्यांच्या बरोबर ऊठबस करतो, ज्या व्यवसायात पडतो, त्याप्रमाणे आपली भाषा घडत राहते. कित्येकदा बिघडतही जाते. पण ती संस्कारबद्ध-भवतालाशी त्या त्या प्रसंगी मिळतीजुळती असते. तिचा अन्यत्र संबंध जोडून तिला शुद्धाशुद्धपणाच्या गचपणात ओढूनताणून आणणे अयोग्य ठरावे. हवामान, समाज, परिसर व व्यवहार यांत आपण स्थिर असूच शकत नाही. एकांतिकही राहू शकत नाही. आपण यदृच्छया बदलत जातो. आपली भाषाही बदलत जाते.

आपण बोलताना आपले ध्वनी आपल्या कानांवर येत असले तरी त्यांची शुद्धाशुद्ध दृष्टीने छाननी करीत असतो हे म्हणणे अतिव्याप्त ठरावे. म्हणून काही आपण बोलण्याचा व्यवहार टाळू शकणार नाही. 'शुद्धाशुद्ध' किंवा 'योग्यायोग्य' या कसोट्या प्रमाणभाषेच्या तुलनेने ठरत असतात. भाषा दर बारा कोसांवर बदलते, असे म्हणतात !





पण भाषा खरेच बदलते का? की सतत ऐकलेल्या ध्वनिसंहतीपासून किंचित विचलित होते? कारण भाषा तीच असते. प्रादेशिक ध्वनीची नवी भर पडते. आणि असे १२ कोस अनेकवार ओलांडीत आपण परभाषेच्या सीमेवर पोहोचू लागलो, की आपणाला मिश्र भाषेचा वापर आढळू लागतो. आपले कान जागरूक असतात, आपण तेच असतो, आपली भाषा बदलत नाही. फक्त परिसर बदलल्याने चरितार्थासाठी आपण हळूहळू तीच अपरिचित मिश्र भाषा आपली मानू लागतो. तिच्या आहारी जातो व तीच मिश्र बोली वापरू लागतो. शुद्धाशुद्धतेचा विचार आपणाला सताविनासा होतो. आपली पूर्वीची शुद्ध परिचित बोली वापरणे अशक्य होते, म्हणून आपण बोलण्याचे टाळू शकत नाही!

या पलीकडील किंवा काल-संगती दृष्टीने अलीकडील आपल्या एका व्यवहाराकडे आपण विशेष दृष्टीने पाहिलेले नाही. भाषाविचाराचा संपूर्ण आढावा घेताना बोलण्याचा तो कालखण्डही दुर्लक्षून चालणार नाही. तो म्हणजे आपला बाल्यकाल. वर्णव्यवस्थेची चौकट स्वीकारल्यानंतर मुखावयवांची पूर्ण वाढ होईपर्यंत आपल्याकडून जी बोली बोलली जात असते तीतही आपण—आपल्या पुढच्या पिढीतील बालकांच्या भाषेवरून— स्वतःच्या बाल्यकाळच्या आठवणींच्या आधाराने नव्हे— अभ्यासदृष्टीने डोकावत नाही. त्यामुळे आपण जे बोलतो ती केवळ नैसर्गिक क्रियाच ठरते. आपली मुले फक्त स्पष्ट बोलतात की अस्पष्ट—की बोबडी या पलीकडे आपण जात नाही, आणि एकूण स्वतःच्या बोलण्याबाबत ध्वनिलेखनदृष्ट्या उदासीनता बाळगणारे आपण असतो. जिथे मातृभाषेबाबत आपल्या व्यवहारात जागरूकता नसते तेथे ती परभाषेबद्दल, तिच्या उच्चारलेखनाबद्दल असण्याची शक्यता आणखी उणावत जाते आणि भाषेत अपभ्रंश लेखन मूळ धरू लागते!

'आपण' या बाबतचा आपला हा विचार येथवर विरामून आपल्या दुसऱ्या शब्दाकडे वळू. अर्थात आतापर्यंत आपण 'बोलण्या'चा उल्लेख टाळला नसला तरी विचारकेंद्र या नात्याने त्या वेळी 'आपण' अग्रस्थानी होतो. 'बोलणे' ही आपल्याकडून वारंवार घडणारी क्रिया आहे. तिला मानवी प्राथमिक गरजांत स्थान आहे, पण आपले बोलणे अनुकरणांतून जन्म पावते! शारीरिक भूक–तहान व्यक्तविणारी निःशब्द खाणाखुणांची स्थिती निर्माण होऊ लागली, की ऐकण्याबोलण्याच्या इंद्रियांत काही उणीव आहे असे आपणास आपल्या मुलांबाबत जाणवू लागते. बोलण्याच्य क्रियेचे मूळ आपल्या श्रवणेंद्रीयशक्तीत आहे असे म्हणणे भाग आहे. अबोध व भाषारहित स्थितीतील लहान मूल, प्रकाश व आवाज यांच्या प्रतिक्रिया सहजात प्रेरणेतून करीत असते. रडणे ही ध्वनिनिर्माणशक्तीची पहिली निशाणी असली, तर आवाज ऐकल्यावर मान वळविणे, आवाजाचे केंद्र धुंडणे ही दुसरी स्थिती असते नि नंतर तसेच अर्थवाहक आवाज अनुकरणाने उमटविणे ही बोलण्याच्या दिशेची प्रगत वाटचाल म्हणता येईल.

वारंवार उपयोगाने स्थिर अर्थ प्राप्त झालेल्या ध्वनिसंहतीला आपण 'बोल' अथवा शब्द म्हणतो. अर्थात या पैकी संस्कृतमधून आलेला 'शब्द' आवाज करणे या अर्थाच्या धातूमधून जन्म पावला आहे. गद्, वद्, भाष्, वच् असे अन्य धातूही बोलण्याची क्रिया व्यक्तवितात; पण 'बोल', 'बोलणे', 'बोली' या शब्दांचे मूळ कोणत्या भाषेतून आपण प्राप्त केले हा एक संशोधनविषय ठरावा. उर्दूत शब्दाला 'लफ्ज़' असा पर्याय आणि ओठांना 'लब्' म्हणतात. तेव्हा या दोन्हींतील नाते बरेच स्पष्ट होते. मराठीत मात्र 'बोल' शब्दाचा संबंध तोंडाशी आलाच तर 'दंतविहीन मुखाशीच'–बोळके–या शब्दाने येतो. आणि हा शब्द खराच बोलका आहे. असेच तद्भव शब्द आपल्या भाषेत निरनिराळ्या रूपांनी रूढ आहेत. गद्य, वदन, वाद्य (हेही आवाज करण्याशी संबंधित शब्द आहेत), वाद, भाषा, भाषण, भाषिक, भाषितं, वाचन, वचन, वाचा, अशा शब्दांनी भाषा किंवा बोलीशी संबंधित शब्दावली तयार होते. परंतु वाक् हे नाम आणि वच् हा धातू यांच्या अनंत रूपांना वगळून मराठीने 'बोलणे' हा धातू स्वीकारला आहे.

आपल्या बोलण्यात 'स्वन' किंवा 'ध्वनी' यांची तर्कयुक्त मांडणी असेल तर त्यातून अर्थवाही भाषा जन्म पावते. आपले 'अर्थ' आपल्याच भाषेपुरते, समूहापुरते, वेटोळ्यापुरते किंवा जाती-

पुरते, फार तर प्रदेशापुरते अर्थवाही असतात. त्या पलीकडे वावरणाऱ्या व्यक्तींना वा समूहाला किंवा प्रांताला ते अपरिचित ठरतात, आणि तरीही त्या ध्वनिसंहतीला बोली अथवा भाषा हेच नाव देणे योग्य ठरतं. जोपर्यंत आपण एकाच परिसर शब्दावलीचा सांगोपांग अभ्यास करीत नाही, तिच्यासाठी लेखनलिपी वापरीत नाही, तीत लेखन करीत नाही, व फक्त बोलण्यावरच थांबतो तोपर्यंत ती भाषणाचे व श्रवणाचे माध्यम असलेली सार्थ ध्वनिसंहती बोलीच राहते; आपला भाषणव्यवहार जेव्हा अक्षरांकित, दृश्य ध्वनिचिन्हांकित करण्याची निकड भासते, तेव्हाच बोली भाषारूप धारण करते. कोश, व्याकरण, साहित्य, काव्य, इतिहास आदी अनेक रूपांनी भाषा प्रगट होत असते. बोली आपल्या वेटोळ्याबाहेर अपंग ठरू लागते. परंतु बोली असो वा भाषा असो, व्यवहारात बोलल्या जातात. आणि लिहिण्याचा हेतू बोललेल्या, उच्चारलेल्या प्रत्येक ध्वनीला सुयोग्य चिन्हाने आकृतिबद्ध करणे हाच असतो.

आपण बोलतो या सहजक्रियेतून आपल्याला अनेक प्रकारचे विश्लेषण करून ध्वनींच्या जोड्या ठरविता येतात. स्पष्ट-अस्पष्ट, हळू-मोठ्याने, कोमल-कठोर, अल्पप्राण-महाप्राण, मधुर-कर्कश, पद्य-गद्य, रुक्ष-ललित वगैरे. यांतच व्यवहाराच्या वैविध्यातूनच व्याख्यान, गप्पागोष्टी, इतिहास, कोर्टकचेऱ्या, चर्चासत्रे, कथाकीर्तने-पुराणे, विद्यालये, संगीतालये, तमाशाचे फड वगैरे ठिकाणी निरनिराळ्या अर्थसंकेतांनी युक्त अशी भाषा ऐकायला मिळते. प्रत्येक मुखावाटे, आपण मान्यता पावलेल्या ध्वनींचा वा वर्णांचा उच्चार करीत असतो. पण एकच वर्ण किंवा ध्वनी आपल्या शब्द वा वाक्यरचनेच्या स्थानाप्रमाणे वेगळाच उच्चारला जातो. त्या ध्वनींचे प्रकटीकरणाचे स्थान वा साधन तेच असते. तरीही त्यांना वर्णमालेच्या बंदिस्त चौकटीत घालून दृश्यरूप देताना आपण जो उच्चार बोलताना करीत असतो, त्याची छटा व्यक्तवू शकत नाही. एखादा वर्णोच्चार, शब्दारंभी, वाक्यारंभी जसा होतो तसाच स्थान बदलल्यावर म्हणजे मध्ये किंवा अंत्यस्थानी आल्यावर होत नाही. हे फक्त भिन्नवर्णउपयोगात दिसते असे नाही, तर एकच वर्ण एकाच शब्दयोजनेत दोनदा आल्यासही हे वेगळेपण जाणवते. उदाहरण म्हणून सतत, बटाटा, खरारा, अबब हे शब्द उच्चारून व श्रवणेंद्रिय जागरूक ठेऊन त्याचे विश्लेषण करून पाहावे. म्हणजे हे ध्यानी येते, की बोलताना सारखेच लिहिलेले दोन वर्ण– ज्यांना आपण अक्षर म्हणतो ते– सारखेच उच्चारले जात नाहीत. प्रथमस्थानावरचा किंचित रेंगाळता किंवा दीर्घ वा लांबलेला उच्चारला जातो; तर दुसरा तोकडा, तुटक अथवा हलन्त उच्चारला जातो. त्यालाच आपण ऱ्हस्व-दीर्घ अशी संज्ञा देतो. त्यांच्या ऱ्हस्व-दीर्घत्वासाठी पद्यरचनेत एक आणि दोन अशा मात्राही ठरवितो. पण कवितेत मात्र आपण मात्रांशी प्रामाणिक असे उच्चारण किंवा वाचन करतो. बोलताना मात्र आपण हे पथ्य पाळीत नाही. "सभागृहात त्यावर सतत आक्रमक आघात होत राहिले " या निवेदनातला 'सतत' हा शब्द उच्चारून त्याची तुलना "सतत शिरि असावी साउली सज्जनांची " या आशीर्वादपर ओळीमधील 'सतत' शब्दाशी करून पाहावी. म्हणजे एकाच पद्धतीने लिहिलेल्या शब्दाची दोन उच्चारणरूपे ध्यानी येतील. 'सतत' हा वरील शब्द किंवा 'गवत' हा वस्तुवाचक शब्द हे पूर्णपणे तिन्ही अकारयुक्त वर्णांचे म्हणजेच ऱ्हस्व ऊर्फ लघु मात्रांनी युक्त आहेत. तरीही आपल्या बोलण्यात मध्यस्थानावरील वर्णाचा 'अ' कार किंचित लांबलेला तर अंत्यस्थानावरच्या 'अ' काराचा काही मात्रेत लोप झालेला आढळतो. पद्यरचना किंवा कविता ही प्रामुख्याने ऱ्हस्वदीर्घ अथवा लघुगुरू ध्वनींच्या आवर्तनांनी हेतुतः केली जाते. ती तशाच स्वरूपात आपण उच्चारतो; पण तीच आवर्तने अथवा लालित्य अल्प व दीर्घ 'अ' कार वापरून आपण तीन अकारयुक्त वर्णांच्या शब्दाचा उच्चार व्यवहारात करतो. तीतही तोच ध्वनिलालित्यविचार यदृच्छया करीत असतो; मात्र त्याला आपण व्यवहारात मान्यता देऊनही लेखनात मात्र स्वीकारीत नाही ! कारण परंपरेने आलेल्या लेखनपद्धतीत मराठीत ऱ्हस्व-दीर्घ असे 'अ'कार, 'आ'कार, 'ए' कार आणि 'ओ'कार नाहीत ! बोलण्यात मात्र आहेत !

आज प्रादेशिक भाषांच्या झगड्यात दाक्षिणात्य भाषा वापरणाऱ्या गटांत नागरी ऊर्फ बाळबोध

लिपीच्या उणिवा दाखविताना ह्याच नसलेल्या 'अधिक' उच्चारचिन्हांकडे बोट दाखविले जाते. बोलणारांवर बंधन नसते असे नाही; परंतु ते व्यक्तिमात्रागणिक बदलत राहते. त्याला कारण, बोलणाराची प्रादेशिकता, परिसर, संस्कार, शिक्षण, हवामान, व्यवहार व भाषणसातत्य अथवा वापराचे पुनःपौन्य (फ्रीक्वेन्सी) या गोष्टींचा त्याच्या बोलण्यावर परिणाम होत असतो ! यांखेरीज त्याचे वय, लिंग व ग्रहणशक्ती, स्मरणशक्ती, पुनःप्रेषणसामर्थ्य हेही त्याच्या भाषेच्या स्वरूपास जबाबदार ठरते. म्हणजेच माणूस 'सहज' बोलतो हे विधान कोलमडून पडते. माणूस भाषा घेऊन जन्मत नाही, त्याच्या जवळ त्याचे बरे-वाईट जन्माने प्राप्त झालेले ध्वनियंत्र असते, 'परिसर अथवा भवताल त्याला प्राप्तार्थ वा रुढार्थयुक्त शब्द पुरवीत राहतो. प्रयत्नांनी व अध्ययनाने तो शब्दसंख्या, शब्दांच्या जाती, शब्दांचे अर्थ व श्लेष वाढवू लागतो.

त्याच्या विविध प्रयत्नांतील भ्रमणात बहुभाषा-अध्ययन हा एक असा उपक्रम आहे, की त्यामुळे त्याला आपल्या बोलण्यातील व लिहिण्यातील अंतर स्पष्ट होऊ लागते. फक्त एकच भाषा जाणणारा माणूस आपल्या बंदिस्त वा संकीर्ण जगात राहत असतो; तर एकाहून अधिक भाषा बोलणारा व जाणणारा आपल्या कट्टरतेचे वा संकीर्णतेचे कंगोरे घासून अधिक सहिष्णू, अंतर्मुख व अध्ययनशील बनू लागतो. त्यामुळे त्याला बोलणे व लिहिणे यांतील अंतर जाणवू लागते- म्हणजे तुलनेने तो हे अंतर किती 'अधिक-उणे' आहे, या विचाराकडे वळतो. 'उच्चारानुगामी', 'उच्चारानुसारी', 'उच्चारानुवर्ती', 'ध्वनि-अनुसारी' किंवा 'फोनेटिक' या विशेषणांनी भूषविलेल्या नागरी ऊर्फ बाळबोध लिपीचा आणि तिच्या साहाय्याने लिहिण्याचा विचार म्हणजेच 'बोलतो तसे लिहिण्याचा' किंवा 'लिहिले तसेच बोलण्याचा वा वाचण्याचा' विचार ठरतो. आज तरी जगातील अधिकांश लिपीबद्ध भाषांत नागरी उजवी आहे हे स्वीकारावे लागते. पण ती परिपूर्ण आहे किंवा 'उच्चारानुवर्ती' लिहिण्यास समर्थ आहे हे विधान विज्ञानयुगात टिकण्यासारखे नाही. तरीही पूर्वग्रह बाळगून विचार न करता वैज्ञानिक दृष्टीने विचार करायचा झाल्यास येवढेच म्हणता येईल, की २५०० वर्षांपूर्वी प्रतापशाली पाणिनीने तोंडावाटे निघणाऱ्या शब्दाचे निवळ श्रवणेंद्रियाच्या साहाय्याने व विद्युतयंत्राविना जे ध्वनिविच्छेदन व वर्गवारी केली, तिच्यापुढे मान तुकवून आजचे भाषाशास्त्री पुढील कार्य करीत आहेत. पण एवढ्या दिग्गज भाषा व ध्वनिविश्लेषणशास्त्र्याचे उत्तराधिकारी आम्ही मात्र त्या विश्लेषणाच्या तोलाची लेखनचिन्हव्यवस्था निर्माण करू शकलो नाही !

बापकमाईवर जगण्याचा पराक्रम भारतीयाला सहज साधतो, पण धाडसाने आपकमाईवर जगणे शिकून बापकमाईचे परीक्षणपूर्वक संवर्धन व संगोपन करणे आम्हाला जमत नाही. कित्येकदा चुकीच्या धारणा बाळगून व त्यांनाच बिलगून आम्ही प्रगत विचारांबाबत व आचारांबाबत उदासीन बनतो. "आमची लेखनपद्धती परिपूर्ण आहे व जसे बोलतो तसेच आम्ही लिहितो" या भ्रमात राहिल्याने आम्ही अनेक गृहीते बाळगून आहोत. आमच्या लेखनमुद्रणविषयक अडचणींचे मूळ यंत्रांत- मुद्रण व टंकनयंत्रांत- अडकले आहे. तेव्हा लेखनचिन्ह सुधारणा अथवा लिपीसुधारणा करताना साऱ्या उच्चारपद्धतीचा, उच्चार विश्लेषणपद्धतीचा, त्या अनुषंगाने ध्वनिमूल्याचा, व्याकरणातील व लेखनातील मूलभूत सदोष संज्ञांचा आम्ही विचारच केलेला नाही. परभाषेच्या- इंग्रजीच्या व रोमन लिपीच्या-संपर्कात आल्याने एकदिश प्रवाही चिन्हे व त्यांनी व्यापली जाणारी अल्प पृष्ठभूमी यांनी आम्हाला आकर्षित केले. मुद्रणसौकर्याचा हा लाभ देवनागरीत नाही हेही आम्हाला पटले व त्या बरोबरच आम्ही अल्प चिन्हसंख्या याही रोमनवर्णमालेच्या गुणाने मोहित झालो ! त्यामुळे चिंतन व विचार यांना फक्त मुद्रणसुकरतेची बैठक लाभली. सर्वांगीण विचाराची निकड निर्माण होऊ शकलेली नाही. लिपी-विचार हा ध्वनिसंकेत वा ध्वनिचिन्हविचार असून, त्यात साऱ्या भाषांतील ध्वनींचे लेखन करण्याची क्षमता तथाकथित 'उच्चारानुसारी लिपीत' असावी असा व्हावयाला हवा आणि ध्वनिमूल्यविचारावरची पकड शिथिल होण्याने हा विचार फलप्रद होणार नाही हे ध्यानी ठेवण्याची नितांत

अनुक्रमणिका

आवश्यकता आहे. हेही प्रतिपादण्याची आवश्यकता रोमनलिपीच्या अतीव प्रेमातून निर्माण झालेल्या दुर्बलतेत आहे ! रोमन लिपी मुद्रणात व लेखनात दोन-दोन प्रकारे म्हणजे एकूण चार प्रकारे व्यवहारात आहे. म्हणजे ती शिकण्यासाठी १०४ चिन्हे शिकावी लागतात. याच सव्वीस चिन्हांच्या वर्णमालेत एकसारख्या वाटणाऱ्या उच्चारांची वाटणारी 'अक्षरे' आहेत. उदा., 'के' आणि 'क्यू', 'व्ही' आणि 'डब्ल्यू', 'आय्' आणि 'वाय्' आणि 'अे', 'ई', 'आय्', 'ओ' आणि 'यू' हे पाच स्वर आहेत ज्यांचे भाषेत एकापेक्षा अधिक उच्चार होतात. अन् तरीही त्यांची दृष्यरूपे अक्षुण्ण राहतात. म्हणून नागरी लिपीच्या बाबत कटाक्षाने टाळलेला 'अक्षर' शब्द रोमन लिपीबाबत प्रथम मोकळचा मनाने वापरलेला आढळेल. यातल्या मूळ आकृती सव्वीस जमेस धरूनही त्यांचा अपुरेपणा व अशास्त्रीयपणा मान्य करून त्याच लिपीवर संस्कार करून – 'डायक्रिटिकल मार्क्स' चिन्हे जोडून– आंतरराष्ट्रीय ध्वनिचिन्हपद्धतीचा वापर सार्वदेशिक भाषाभ्यासाठी भाषाशास्त्र्यांनी केला आहे.

वर सांगितलेल्या पाच स्वरचिन्हांना २४ उच्चारांचे सामर्थ्य प्रदान करण्यासाठी आवश्यक ते फेरबदल वा नवचिन्ह निर्माण करताना त्यांना संकोच वाटलेला नाही. कित्येक वेळी ध्वनिवैशिष्टच व भिन्नता-दर्शक ही चिन्हे वर्णाच्या शिरोभागी, पायाशी किंवा पोटातून आरपार जातात; तर अन्य प्रसंगी मूळ वर्णाकृतीच शीर्षासन केल्यासारखी बनते. यामुळे वर्णाची जात न बदलता उच्चारभेद दर्शविला जातो. थोड्याफार फरकाने रोमन लिपीतील एकोणीस व्यंजनांना जवळ जवळ दुप्पटीहून अधिक उच्चार प्रदान केले गेले आहेत. हे उच्चार सवर्णीय आसपासचे आहेत, त्यांचा वर्ग बदलत नाही हे यामुळे ध्यानात येऊ शकते. आणि हे सारे पाश्चात्यांनी पाणिनीय पृथक्करण डोळ्यांसमोर ठेवून घडविले आहे.

पाणिनीच्या कालखंडात उत्तरेत कोणती लिपी रूढ होती-ती चित्रलिपी होती, की ध्वनिचिन्हे होती, तो काळ मोहन-जो-दारो किंवा हरप्पा कालखंडापासून किती दूर होता व मूळनिवासी द्रमिण-तमिळ संस्कृती पुसून टाकून आर्यसंस्कारांचा पगडा वा अधिराज्य स्थिर झाले होते काय या घटनांशी ध्वनिचिन्हनिर्मिती, तिच्यातील मूलध्वनी व प्रक्षिप्तध्वनी यांचा व त्यासाठी निर्माण झालेल्या वर्णाकृतींचा अविभाज्य संबंध असेल, आज जे उच्चार स्थिरावले असे वाटते त्यांचे ध्वनिमूल्य-विश्लेषण व त्यांचे दृश्य रूप ऊर्फ लेखन यात एकरूपता किंवा सुसूत्रता आहे किंवा नाही, ती तशी असावी किंवा नाही यांचा विचार "जसे बोलतो तसे लिहिण्यात" व्हायलाच हवा आणि म्हणूनच यापुढे त्याची क्रमशः चिरफाड केली जाईल.

आपण ज्या वर्णमालेच्या साहाय्याने आपले विचार, शब्द वा ध्वनी चिन्हांकित करतो त्या ध्वनिलेखनसंकेतांना लिपी असे म्हणतो; परंतु लिपी हा शब्द सामान्य असला तरी त्याचे विशेष नामरूप नागरी, देव-नागरी वा बाळबोध असे आहे. ही विशिष्ट लिपी गेली अनेक शतके संस्कृत भाषेसाठी वापरात आहे. भारतातील 'तमिळ' ही स्थानीय रहिवाशांची भाषा व तिची लिपी ही आर्यपूर्व असावी असे मानले जाते. अर्थात तिचे भौतिक रूप जरी द्रविड देशातील भाषांनी–कन्नड तेलगु व मलयाळम या भाषांनी–वर्धित स्वरूपात वापरले असले तरी तिची वर्णमाला व क्रम पूर्णतया वेगळा असावा. आज मात्र तौलनिक अध्ययनात उपयोगी येणाऱ्या पुस्तकांतून संस्कृतोद्भव भारतीय आर्य भाषांच्या क्रमानेच-देवनागरीच्याच क्रमाने– तिची वर्णमाला दाखविली जाते. दुसरे वैशिष्टच असे, की द्रमिळ वा तमिळ भाषेच्या लिपीची उत्पत्ति माहेश्वर सूत्रांतील ब्राह्मीकडे जोडण्याचा व तिला वेदकालीन (इ. पूर्व ३०००) मानण्याचा प्रयत्न लिपीअभ्यासक करतात व ब्राह्मी हीच साऱ्या भारतीय व पूर्वेकडील अधिकांश लिपींची जननी मानतात. त्यामुळे द्रविड व द्रविडपूर्व भाषांचे संबंध दक्षिणेच्या इतिहासातील कालखंडात शोधावे लागतात. पश्चिमी चालुक्यभूमीत नंदीनागरी-मधून कानडी अथवा कन्नड लिपी जन्मपावली तर पूर्वी चालुक्यविभागात तेलुगू उद्भवली. चोलमंडलात जैन साहित्याच्या प्रकटीकरणार्थ तामिळ वर्णमाला तोकडी पडू लागली म्हणून ग्रंथतमिळ जन्माला आली. आर्य कालखंडात लेखना-

तील ध्वनिसंख्या समाविष्ट करण्यासाठी २१ चिन्हांच्या तमिळ लिपीने आणखी वीस नवी चिन्हे जन्माला घातली.

देवनागरी बावन वर्णांची लिपी म्हणून बाळबोध लिपीवाले मानीत असले तरी वैदिक वाङमयात एकूण चौसष्ट वर्णांची नोंद होती, असे पंडित गौरीशंकर ओझा यांनी लिहून ठेवले आहे. त्यांनी अ, इ, उ, ऋ, ऌ हे पाच ऱ्हस्व, आ, ई, ऊ, ॠ हे चार दीर्घ मानून यांखेरीच पहिल्या चार ऱ्हस्वांना 'प्लुत' रूप असल्याचे नोंदले आहे. ए, ऐ, ओ, औ यांना संधिस्वर ते मानतात व त्यांचीही प्लुतः रूपे वैदिक वाङ्मयात होतात असा त्यांचा अभ्यास-सिद्ध दावा आहे. परंतु त्यांनी अनुस्वार व विसर्ग यांची गणना स्वरांत केलेली नाही. शिवाय दीर्घ ॡ' हा वर्णही त्यांत नाही. याचा अर्थ मराठीने लेखनात शिकविलेले सोळा स्वर फक्त तेराच आहेत. परंतु उच्चारांचा अथवा ध्वनिविचाराचा पाठपुरावा केला तर अ, आ, ए, व ओ या चार स्वरांना किमान दीर्घत्व प्रदानाची आवश्यकता स्वीकारावीच लागते. म्हणजे आम्ही शुद्ध मराठीसाठी १७ स्वर बनविण्यास बांधले जातो. आणि रूढ मराठीत हिंदी, इंग्रजी, उर्दू, अरबी, फारसी उच्चारांची भेसळ असल्याने त्यांच्याही ध्वनींची तरतूद बाळबोध लिपीत लिहिताना करणे व्यवहार्य ठरते.

गौरीशंकरजींनी ए, ऐ, ओ, औ यांचा उल्लेख रूढ पद्धतीने 'संध्यक्षर' असा केला आहे. कारण दृश्य वर्णाकृतीना आम्ही अटलपणे 'अक्षर' म्हणत आलो आहोत व आम्ही स्वरसंधींनी तयार झालेल्या उच्चारांसाठी चार नवी चिन्हे जन्माला घातली. त्या नव्या वर्णचिन्हांना 'अक्षर' असा अ + क्षर यातून जन्मलेला मध्यमपदलोपी सामासिक शब्द तयार केला. आपण यापूर्वीच विषयस्पष्टीकरणार्थ शब्दांचे, अर्थांचे व आकृतींचे विश्लेषण ध्वनिदृष्टचा करायचे ठरविले आहे. तेव्हा आपण व्यवहारदृष्टचा या स्वरमालेकडे पाहू

अ, आ, इ, ई, उ, ऊ, ऋ ॠ ऌ, ए, ऐ, ओ, औ अशी ही रूढ स्वरमालेची ध्वनिदर्शक चिन्हे झाली. ही तेरा आहेत !

आपण त्या चिन्हाकृतींकडे डोळसपणाने पाहाल तर 'अ' या मूलभूत आकृतीभोवती आ, ओ आणि औ बसविलेले वा आकृतीवरून घेतलेले आहेत. इ, उ, ऋ, व ए या चार आकृतींवरून दीर्घत्व वा विकार पावलेले ई, ऊ, ॠ, ऐ बसविले आहेत व ऌ पूर्णपणे वेगळी आकृती आहे. म्हणजे मूलभूत सहा संकेतचिन्हांवरून १३ आकृती तयार झाल्या आहेत.

आपल्या रूढ भाषेत स्वरांत आणखी दोन उच्चार अनिवार्यपणे स्थिर झाले आहेत. ते दोन्ही इंग्रजीतून आलेले आहेत. त्या साठी आपण एकाच चिन्हाचा वापर दोन स्तरांवर करतो. ते मराठीतील व बाळ-बोध चिन्हांतील अ आणि आ होत. त्याचा आकार अर्धचंद्रासारखा असून 'बँक' आणि 'ऑफिस' या रोजच्या व्यवहारातील इंग्रजी शब्दांचा वापर मरा-ठीत लिहिण्यासाठी करावा लागतो. पहिल्या चिन्हात म्हणजे 'बँक' मध्ये चंद्राकृतीच्या मध्या-वर एक बिंदू आहे. तर ऑफिसमध्ये नाही. म्हणजे ही दोन चिन्हे ठरतात. आज मुद्रणपेठिकेत दोन चिन्हे आहेत; पण नागरी लिपीचा वापर करणाऱ्या मुद्रणालयात दुसऱ्या ऐवजी पहिले चिन्ह अनेकदा छापलेले आपणास आढळते. सुरुवातीस म्हटल्याप्रमाणे लिपीविचार हा उच्चार-ध्वनिलेखन (आणि मुद्रण) विचार आहे म्हणून 'चंद्रबिंदू' व 'बिंदुरहित चंद्र' अशी दोन चिन्हे या दोन स्वरो-च्चारांसाठी स्वरमालेत आणावी लागली आहेत. मुंबईत अन्य प्रांतीयांच्या मानाने गुर्जरबंधूंची संख्या अधिक असल्याने त्यांचे त्यांच्याच लिपीत लिहिलेले 'બેંક' आणि 'ઓફીસ' असे शब्द वाचावे लाग-तात. त्यांच्या या लेखनाचे उच्चारमात्र 'ए' कार आणि 'ओ'कार सदृश नसतात, थोडे भिन्नच असतात. गुजराथी भाषेचा आदर्श "जोडणीकोश" आपल्या प्रस्तावनेत या उच्चारांची दखल घेताना आढळतो. आपण 'ए' कार व 'ओ' कार-चिन्हांना 'मात्रा' या एकाच नावाने संबोधतो. आणि ती फक्त व्यंजनांच्या बाराखडीत 'ए' उच्चारासाठी वापरतो आणि स्वरचिन्हमालेत ती एकच असता ए चा ऐ (आ इ) असा उच्चार करतो व तीच 'आ' वर लिहिताच तिचा 'ओ' असा उच्चार करतो. व्यंजनावर अशा दोन मात्रा देऊन व स्वरांत 'आ'वर दोन मात्रा देऊन त्याचा 'औ' (अउ की आउ ?) बनवितो. लेखनात ही विसंगती टाळू शकलो नाही, त्याकडे विसंगती

म्हणून पाहिलेही नाही. परंतु गुजराथीने 'अॅ' आणि 'ऑ' या उच्चारांचे स्थान कोषात ए आणि ओ च्या जवळचे मान्य करून त्यासाठी मात्रा थोडीशी बदलली. शुद्ध उच्चार लिहितांना 'बॅंक' असे न लिहिता बॅंक असे लिहिले जाते म्हणजे मात्रा उलट (सरळ अवयव वर व वळलेला भाग खाली) लिहिली जाते व नंतर अनुनासिकासाठी वापरावयाचा बिंदू त्यावर मांडतात. परंतु तो 'चंद्र बिंदू' नसतो. हिंदी भाषिक मात्र 'चंद्र-बिंदू' या परकीय उच्चारांसाठी वापरीत नाहीत. कारण मराठीतील अनुस्वाराच्या- अल्पोच्चारित अनुनासिकांच्या- जागी वापरण्याची रूढी आहे. 'हवा सायँ सायँ कर रही थी' हे वाक्य उदाहरणादाखल पुरे आहे. हा अंत्याक्षरावरील चंद्रबिंदूचा रूढ उपयोग हिंदीत केल्यास हिंदी माणूस 'बॅंक' शब्दाचा उच्चार 'बंक' असाच करतो. आणि त्यासाठी तो हेच शब्द 'बैंक' व 'औफिस' असे लिहितो. म्हणजेच 'ए' आणि 'ओ' यांच्या जवळपासच्या उच्चारासाठी जन्माला घातलेले चिन्ह देवनागरी वापरणाऱ्या हिंदीत त्याज्य तर ठरलेच आणि मराठीतील 'ऐ' चा हिंदीपुरता (व्यंजनावर हाच द्विमात्रिक अक्षराचा उच्चार) 'अए' वा 'अय्' असा होतो व 'अउ' अथवा 'अ ओ' औ साठी होतो हेही ध्यानी घ्यावे लागते.

गुजराथी, मराठी आणि हिंदीच्या वर्णमालाकृती प्राय: एकच प्रकारच्या आहेत. तेव्हा भाषिक फरकामुळे तीच चिन्हे सर्व भाषांत लागू करणे ध्वनि-अनुसारी लेखनात कठीण होत जाते. बोलणे आणि लिहिणे यांचे 'एकात्म्य' साधणे फक्त ध्वनी विचार व आकृतिविचार शास्त्रीय साधनांनी व दृष्टीने केल्याविना कठीण आहे. मीच बरोबर आहे किंवा दुसऱ्यास कळत नाही हे म्हणण्यास विज्ञानयुगात जागा नाही. प्रत्येक गोष्टीत प्रतिपादन सिद्ध करण्याची खटपट करणे अनिवार्य मानले जाते.

म्हणून परप्रांतीय व्यक्तीचे उच्चार आपल्याला खटकतात असे म्हणण्यापूर्वी त्या व्यक्तीच्या भाषिक संस्कारा विषयी व जिभेच्या वळणाविषयी सहानुभूतीपूर्वक विचार करणे आवश्यक ठरते. स्वराच्या संख्येतील वाढ उच्चारभिन्नतेमुळे अटळ ठरते. परंतु मूळ लिपिकार व्याकरणातील शुद्ध स्वर व मिश्र स्वर या विचारांच्या नादी न लागता 'आ' मधून 'ओ' व 'औ' बनवून बसला. त्याला अ + अु = ओ हे पाहावेसे वाटले नाही. तसेच त्याला 'ए'वर एकही मात्रा नसताना बाराखडीत व्यंजनांवर एक मात्रा देऊन त्याचा 'ए' हा उच्चार ठरविण्याचे का मनात आले ? यात सुसंगती नाही. परंपरेने चालत आली तरी 'विसंगती'चे रूप ग्राह्य ठरत नाही. विज्ञान निश्चित नियम मानते. आपल्या स्वरलेखनातील ही विसंगती-हद्दपार केल्याविना स्वरांची भिन्न मूल्ये (ध्वनि-दृष्टया) दाखविणारी चिन्हे जन्म पावणे कठीण जाईल. लिपी ही चिन्हानी व्यक्तविलेली भाषा आहे हे ध्यानी घेतले म्हणजे 'स्वरदर्शी' चिन्हांची व्याख्या स्वरचिन्हे व बाराखडी अशी दुहेरी न करता एकाच प्रकारे करावी लागेल.

लिपीचा विचार करताना आपण ध्वनिसंकेतांना वा आकृतींना 'अक्षर' असे अटळपणे म्हणतो. व्याकरणसंदर्भात आपण त्यांचे विभाजन स्वरवर्ण व व्यंजनवर्ण व्यक्तविणारी चिन्हे असे करतो व स्वर आणि व्यंजनचिन्हांच्या संयोगाला बाराखडी असे म्हणतो. बाराखडी बनविणारे रूढ संकेत हीदेखील चिन्हेच आहेत. परंतु ते वर्ण मात्र नव्हेत- स्वरवर्ण नव्हेत. आमच्या मनातील हा संभ्रम दूर केल्याविना लेखनाबाबतचा नवाविचार- ध्वनि-अनुसारी लेखन-विचार-करण्यास योग्य भूमी तयार होणे कठीण आहे.

आपणास 'संकेत', 'अक्षर', 'चिन्ह', 'वर्ण' यांपैकी एकाचा स्वीकार करावा लागेल व हे सर्व निरुपयोगी किंवा अशास्त्रीय असतील तर नव्या शब्दाचा आश्रय घ्यावा लागेल. परंतु वैचारिक व संज्ञाविषयक गोंधळ यांतून सुटका करून घेणे भाग आहे.

'अक्षर' हे शाश्वत, चिर, न भंगणारे, न झरणारे असावे. निवळ खिळयानी दगडावर कोरलेल्या वर्णाकृती दीर्घजीवी असतील. कदाचित 'युक्तवर्ण' भाषेच्या प्राथमिक अवस्थेत नसतीलही. पाणिनीय सूत्रांच्या जन्मापर्यंत स्वरांत व व्यंजनांत हे शास्त्रपूत विभाजन जन्म पावले नसेल म्हणून 'अक्षर' शब्द वर्णाकृतीसाठी रूढ झाला असावा. पण त्यांना भग्नावयव करून, एकत्र आणून एक किंवा एकाहून अधिक भग्नावयव आकृती पूर्णाकृती व्यंजनाशी जोडून त्या अनेकांना 'जोडाक्षर' ही संज्ञा देणे म्हणजे व्याकरणदृष्टया घोर अपराध ठरावा. कारण

'अक्षर' शब्द मराठीत व संस्कृतात नपुसकलिंगी आहे, अकारांत आहे अन् त्याचे मराठीत अनेकवचन 'अक्षरे' व संस्कृतात 'अक्षराणि' असे व्हायला हवे होते. पण जोडाक्षर शब्द चूक आहे असे आजवर न वाटल्याने दोषशोधनाची आवश्यकताही वाटली नाही.

मराठीचा सवता सुभा संस्कृतपासून अलग करण्याच्या वेडापायी संस्कृतचे ऋण मान्य करण्याची साध्या साध्या बाबतीत गरज वाटेनाशी झाली आहे. स्वरमालेचा विचार करताना 'ऋ ऌ' या अक्षरांच्या मराठीतील अनावश्यकतेचा मुद्दा पुढे करण्यात येतो. मराठीला संस्कृत–प्राकृत–अपभ्रंश या तिन्ही भाषांकडून शब्दसंपदा व उच्चार यांची प्राप्ती झाली आहे. त्यात संस्कृतचा भाग फार मोठा–अगदी 'लायन्स शेअर' म्हणण्याएवढा आहे. मराठीत आज ज्या क्रमाने इ, उ, ऋ आणि ऌ येतात त्याच क्रमाने ओष्ठ्य वर्णाच्या अंती येणारे चार वर्ण य, व, र आणि ल यायला हवेत; पण ते आज तसे येत नाहीत. व आणि र यांनी आपापली उच्चारस्थाने लिपीत का व केव्हा बदलली याचा शोध घेण्याची गरज आहे. या चारही वर्णांना पाणिनीच्या विश्लेषणात 'अंतस्थ' अशी संज्ञा दिलेली आहे नि ते अर्धस्वर किंवा युक्तस्वर आहेत. त्यांचा जन्म स्वरसंधीतून झालेला आहे. म्हणूनच त्यांचा विचार स्वरविचारात सामावला आहे. जरी आमच्या मराठी शिकविण्याच्या पद्धतीत व्यंजनाच्या छत्तीस चिन्हांत (ती वर्णसंख्या छत्तीस आहे का?) यांचा समावेश झाला आहे! त्यामुळे मराठी अभ्यासकाला संकृत संधिनियमांकडे पाहिल्याशिवाय मराठीला अनावश्यक वाटणाऱ्या 'ऋ' आणि 'ऌ'ची, 'र' व 'ल'ची जन्मस्थाने म्हणून आवश्यकता आहे हे कसे पटेल? इ+अ = य, उ+अ = व, ऋ+अ = र आणि ऌ+अ = ल असे हे चार अंतस्थ वर्ण संधिनियमांमुळे मराठीस व संस्कृतोद्भव भाषांना लाभले असताना 'मराठीत संधी होत नाहीत' असे कुणी सांगू लागला तर त्याला संस्कृतचे योग्य ऋण कबूल करण्याची इच्छा नाही असे म्हणावे लागेल! तद्भव शब्दांखेरीज अन्यत्र ऋ आणि ऌ सापडत नाहीत हे स्वीकारूनही असे विचारावेसे वाटते, की मराठीत तद्भव शब्द टाळून भाषेचा वापर वा लेखन शक्य आहे का? ऋचा, ऋतु, ऋण, ऋणी, ऋषी यांसारखे शब्द व्यवहारात घटत चालले असले व त्यांची जागा परभाषेतील शब्द घेत असले तरी कृती, वृत्ती, तृप्ती, कृमी, कृषी, मृत्यू, दृश्य, गृहिणी या रोजच्या परिचित शब्दांतला 'ऋ' कार टाळता येणे कसे साधेल? संस्कृतच्या परकीय अभ्यासकांना त्या 'ऋ'ची अडचण झाली नाही. पण लिपीसुधारणेच्या "संख्या कपात" करण्याच्या वेडापायी आम्ही ऋ आणि ऌ ना अडगळीत टाकण्यास तयार झालो आहोत!

मुद्रण आणि लेखन यांसाठी चिन्हसंख्या कमी करताना वर्णमालेतील आकृतींना कसे वळविणे शक्य होईल व कमी चिन्हांकडून मूळ लिखित वर्णांचे व त्याहून अधिक संख्येने बोलभाषेत वापरल्या जाणाऱ्या अधिक उच्चारांचे लेखन योग्य रीतीने कसे करता येईल याचा विचार करण्याची गरज आहे. 'ध्वनी' हाच उच्चारानुसारी लेखनपद्धतीचा आत्मा असल्याने स्वरमालेची अपूर्णता पुरी करण्यास प्रत्येक उच्चाराचे वर्गीकरण अल्पोच्चार, ऱ्हस्वोच्चार, प्रमाणोच्चार दीर्घोच्चार आणि संस्कृतातून प्राप्त झालेला प्लुत उच्चार असे करण्याची आवश्यकता उत्पन्न होते. अर्थात यात मूळ आकृतींची संख्या न वाढविता फक्त उच्चारश्रेणीदर्शक चिन्हांची निर्मिती आवश्यक ठरते. आणि ही सारी चिन्हे स्वरमालेसाठी शोधल्याने, व्यंजन वर्णाची सोय आपोआप होऊ शकेल.

प्रत्येक शब्दातील वर्णांना स्वरचिन्ह जोडल्याविना त्यांचा उच्चार सिद्ध होत नाही. आणि सारे वर्ण-व्यंजन वर्ण– हे 'अ'विना आहेत, रूढ भाषेत हलन्त आहेत. तेव्हा भाषाशास्त्रीय विश्लेषणात उच्चारविश्लेषण करताना साधा 'पहार' हा शब्द प्+अ+ह्+आ+र्+अ अशा सहा वर्णांत विभागून दाखविला जातो. म्हणजे तेवढ्यापुरतीच आम्हाला "सारी व्यंजने स्वराविना आहेत." या सत्याची आठवण होते. आणि या साऱ्या पाय मोडलेल्या अथवा अल्पोच्चारित व्यंजनांना 'हलन्त' वर्ण म्हणतो. संस्कृतात स्वरान्त शब्दांना–स्वर आहेत अंती ज्यांच्या–अजन्त ही संज्ञा आहे आणि व्यंजनांतांना 'हलन्त' म्हणतात. त्या ठिकाणी व्यंजनांनी – अकारविरहित व्यंजनांनी–शेवट होणारे शब्द हा त्यांचा अर्थ असतो. मराठीच्या शिक्षणव्यवहारात

अनुक्रमणिका

सारी व्यंजनमाला अकार-युक्त शिकविली जाते व नंतर नांगराच्या फाळाचे चिन्ह त्या वर्णाच्या पायी जोडून त्या 'अ' काराचा नाश करण्यात येतो. संस्कृतात व्यंजनाला हल् म्हणतात तसेच नांगरालाही हल म्हणतात. मराठीने व नागरी लिपीने हे नांगराच्या फाळाचे चिन्ह स्वीकारल्याने अर्धोच्चारासाठी त्याचा वापर केल्यामुळे 'हलन्त' म्हणजे अल्पोच्चारित व्यंजनवर्ण असा अर्थ स्थिरावला.

स्वर आणि व्यंजने ही अशा प्रकारे एकात्म झाल्यामुळे व्यंजनवर्णांकडे वळण्यापूर्वीच, स्वराचे अस्तित्व खंडित करणारे चिन्ह या नात्याने 'हलन्त' व 'हलन्त चिन्ह' यांचा विचार स्वर व स्वरचिन्ह विचारात सामावला आहे हे पटावे.

आपण मराठीत लहानपणापासून वापरीत असलेली सारी व्यंजने स्वरयुक्तच आहेत. त्यांत 'अ'चा उच्चार स्थिर आहे. काही झाले तरी 'अ' विना व्यंजनांचा उच्चार संभवत नाही. संस्कृतातील 'अजन्त' नसलेले सारेच शब्द संस्कृतच्या वेगळेपणामुळे हलन्त असतात. अशा १०२ हलन्त धातूंची कारिकाही पूर्वी मुखोद्गत होत असे. परंतु वाचिक हलंत उच्चार करूनही आम्ही अकारयुक्त व्यंजने शब्दांती वापरतो. याचा अर्थ आम्ही संधिनियमांची अवहेलना करून बाराखडी चिन्हे वापरतो. त्यामुळे सर्व व्यंजनांना बाराखडी चिन्हांच्या वापराच्या वेळी संधिनियम लागू करीत नाही! परंतु सावरकरांसारख्या एखाद्या सुधारकाने 'अ'ची बाराखडी बनविताच विरोधकांना संधिनियम आठवतो! यातून पुढील प्रश्न उद्भवतात.

कोठल्याही ध्वनीला, मग तो स्वर असो वा व्यंजन असो, त्याचे वेगळेपण कशामुळे प्राप्त होते? वळणदार, चौकोनी, वर्तुळाकार पूर्वांगामुळे की त्याला जोडल्या जाणाऱ्या काना, मात्रा, वेलांटी, उकार आदी चिन्हांमुळे?

प्रत्येक वर्णध्वनीत अंतर्हित 'अ' व्यक्तविण्याचे गमक वा लेखनातील व्यवच्छेदक लक्षण कोणते आहे? जर ती उभी रेखा असेल तर आपणाला परिचित असलेल्या वर्णमालेत ती किती चिन्हांमध्ये आढळते?

त्या 'अ'कारद्योतक रेखेची किती रूपे वर्णमालेत आढळतात? आपण 'उभी रेखा' ऊर्फ 'काना' ही अची खूण मानली तर तशीच 'अर्धरेखा' वा 'उभी अंशरेखा' अर्धोच्चाराची द्योतक ठरते का? शिवाय हीच रेखा अक्षराच्या मध्यावरून प्रवास करते, तेव्हा तिच्या तशा व्यवहारामुळे काही अडचणी अनुभवल्या जातात काय?

ही उभी रेखा सामान्यपणे भिन्नाकार–पूर्वावयवाला उजव्या बाजूला जोडली जाते. ज्यांत ती मुळातच नाही त्यांच्या ठायी 'अ'ची स्थापना कशी होते?

काही विद्वान, वर्णाकृतींच्या पूर्णाकृतीविना पूर्वांगाला उच्चार संभवत नाही असे मानतात. परंतु त्यांना अर्धरेखायुक्त व रेखारहित वर्णांचे अर्धोच्चार व अल्पोच्चारद्योतक लेखन करण्याचा सरावच नाही व जे लिहिले जाते ते चूक आहे किंवा असते हे स्वीकारण्याचा प्रामाणिकपणाही नाही. त्यामुळेच रूढ लेखन 'बोलले जाते तसे नसते' हे सांगण्याची पाळी येते.

स्वरांशी संबंधित म्हणून 'स्वराखडी' किंवा 'स्वराक्षरी' हा शब्द त्यातील 'अक्षर' या संज्ञेसह स्वीकारायचा ठरविल्या नंतर 'बारा' हे संख्याविशेषणाचे बंधन झुगारण्याची आवश्यकता उत्पन्न होते. आणि मग स्वरवर्णांतील 'ॠ' तद्भव शब्दांत येत असून तो का गाळला गेला, हा प्रश्न उठतो?

म्हणजे अ, आ, इ, ई, उ, ऊ, <u>ऋ</u>, <u>लृ</u>, ए, ऐ, ओ आणि औ असे बारा स्वर जमेस घ्यावे लागतात. अधोरेखित स्वर मराठी भाषा व्यवहारांत मानीत नाही आणि 'अं' आणि 'अः' हे मुळात स्वर नसलेले अ योग वाह वर्ण स्वरमालेत टाकते. म्हणजे मुळात १२ ऐवजी १० च स्वर स्वीकारले जातात. पण योग्य आणि प्रमाण उच्चारानुसारी लेखनात ऱ्हस्व अ, प्रमाण अ आणि दीर्घ अ असे तीन अकार, त्याप्रमाणेच किमान दोन 'आ' कार, दोन 'ए'कार व दोन 'ओ'कार आवश्यक ठरतात. यांचा भाषाशुद्धी किंवा वर्णपरिवर्तनाशी संबंध नसून केवळ 'बोलतो तसे लिहिण्याशी' आहे हे ध्यानी बाळगावे, म्हणजे परभाषेतील स्वीकारलेल्या ॲ व ऑ यांना जमेस न धरताही रूढ स्वरोच्चारसंख्या १७ होते. शिवाय ॲं आणि ऑं घेतले तर तीच एकोणीसपर्यंत वाढते. तेव्हा बाराखडीच्या बंधनात 'स्वर-





संख्या ' जखडणे बोलतो तसे लिहिण्यातील पहिला अडथळा मानणे भाग आहे.

' ऱ्हस्व ' आणि 'दीर्घ' या दोन शब्दांनीही काही अडथळे उभे राहिले आहेत. 'आ' हे 'अ'चे दीर्घत्व-युक्त रूप आहे असे मानण्याची चूक आपण करीत आलो आहोत. ' अ ' कितीही दीर्घ उच्चारला तरी तरी त्याचा आ होत नाही हे सत्य आपण स्वीकारले पाहिजे. प्रादेशिक उच्चारदोषामुळे उत्तरेत 'अ'चा मूळ उच्चारच 'आ'च्या सीमारेषेवर केला जातो. मराठीत तो तसा होत नाही. कारवार व दक्षिण कोकणात अ हळू हळू ' उ ' च्या सीमारेषेला स्पर्श करतो. पूर्वेकडील प्रांतातून ' अ ' ओचे सामीप्य पत्करतो आणि ' आ ' विवृत उच्चारला जातो. परंतु ' आ ' मात्र बनत नाही. तेव्हा ' आ ' हा स्वर स्वतंत्र मानणे अटळ होते.

ए आणि ओ हे संधिस्वर आहेत हे मानल्यावर त्यांची व्यवस्था नव्या चिन्हांनी करण्याची निकड भासत नाही. म्हणजे स्वरचिन्हे वर्णचिन्हांना जोडून अमित स्वराक्षरी बनविणे सहज शक्य होते. त्यासाठी ' अ ' मधील पूर्वांग ' ऽ ' स्वराचा मूला-धार मानण्याची व अ, आ, इ, उ, ऋ, ऌ यांसाठी स्वरद्योतक चिन्हे बनविण्याची आव-श्यकता आहे. प्रमाण, ऱ्हस्व, दीर्घ व प्लुत अते चार श्रेणीचे उच्चार जमेस धरून स्वराखडी-चिन्हे बनवली तर उच्चारानुसारी लेखनाची अथवा ध्वन्यनुवर्ती लेखनाची अत्यंत शास्त्रीय व्यवस्था होणार आहे. अर्थात आपण सध्या लिपी-सुधारणेविषयी तात्त्विक विचार करीत आहोत आणि त्यातील ' स्वरविचार ' हाच बाराखडी ऊर्फ स्वराखडीविचार असल्याने ' ऽ ' स्वरचिन्ह कल्पून त्याची स्वराखडी स्वीकारल्याने पूर्ण रेखायुक्त अक्षराला स्वरचिन्हे जोडून होणारा स्वर-संधिनिय-माचा भंग पूर्णपणे टाळला जाणार आहे. मग ते शुद्ध स्वर असोत की युक्त स्वर असोत. आपणाला आपल्या बुद्धिवैभवाने इ, उ, ए, व ऋ, ऌ यांना आकृतिबद्ध करणारी परंतु प्रचलित स्वराखडी-चिन्हांशी मिळते घेणारी चिन्हे शोधावयाची आहेत. कारण प्रत्येक व्यंजनात ' अ ' स्वयंविहित असल्याने आजचा बाराखडीविचार मूलतःच स्वरसंधिविचार डावलून वापरला जात आहे.

स्वर असो वा व्यंजने असोत, त्यांची दृश्य चिन्हे तर्कसंगत असावी ही शास्त्रीय व योग्य लेखनाची गरज आहे. त्या दृष्टीने 'इ' ला अर्धी किंवा अल्प उभी रेखा असणे, उ आणि ए मध्ये ती नसणे, ' अ 'ला एक उभी रेखा ' आ ' मधून ओ जन्म घेत नसताना 'ओ'काराची मात्रा जोडणे, ' ए ' कारांत मुळात मात्राच नसता ती एकारयुक्त व्यंजनास जोडणे, व ' ऐ ' मध्ये ए वर एक मात्रा देत असता व्यजनात त्यांची संख्या दुप्पट होणे या तर्कसंगत नसणाऱ्या व स्वरसंधिनियमांत न बसणाऱ्या बाबी परंपरेने दृढमूळ झाल्या आहेत. त्या तर्काच्या व ध्वनीच्या कसोटीवर तपासून सुसंगत स्वरचिन्हे निर्माण करणे हा एकच मार्ग उच्चारानुसारी किंवा ध्वन्यनुवर्ती लेखनाकडे आम्हाला समर्थपणे घेऊन जाईल.

आपण आतापर्यंत ध्वनिदृष्ट्या अ पासून औ पर्यंत साऱ्या स्वरांचा विचार केला. परंतु ज्या उच्चारांना व्याकरणकारांनी—संस्कृतच्या—अयोगवाह म्हटले त्या अयोगवाह चिन्हांतील अनुस्वार व विसर्ग आम्ही स्वरमालेत शेवटी टाकले. आणि जिव्हा-मूलीय आणि उपध्मानीय उच्चारांना मराठीतून अर्धचंद्र दिला व त्यांची जागा व्यंजनांत ठरवली. ते वर्ण म्हणजे क आणि ङ हे होत. ' अयोगवाह ' या शब्दांचा अर्थ ' अ ' च्या योगामुळे किंवा जोडले जाण्याने जे वाहू लागतात किंवा प्रकट होतात ते तर नव्हेत ना ? कारण हे स्वरांत न जमा होणारे उच्चार समजावताना किंवा लहान-पणापासून सांगितले गेलेले आहे, की अम् आणि अहा हे दोन्ही स्वर आहेत. तसे पाहिले तर ' अनु ' म्हणजे पश्चात किंवा मागाहून ज्याचा उच्चार किंवा ध्वनी ऐकू येतो ते वर्ण असा होईल. मराठीला अनुस्वार हा लेखनामध्ये एका ' टिंबा'च्या रूपाने परिचित आहे. त्याचा उच्चार नाकातून येतो. त्याचे स्वरूप तृतियांत रूपात आणि सप्तमीत प्रकर्षाने दिसत असे. एरवी तो उच्चार अनुस्वार म्हणजे पूर्वीचा वर्ण उच्चारल्यानंतर व नंतरचा उच्चारण्या-पूर्वी ऐकू येत असे. पण तो ज्या अनेक प्रकारांनी उच्चारला जातो त्या एकाही उच्चाराची जागा स्वरांत नाही. ' ङ, ञ, ण, न, म ' ही पाच चिन्हे यासाठी जन्म पावली आहेत. त्यांच्या जागा लेखनात

अनुक्रमणिका





आम्हाला कण्ठ्य, तालव्य, मूर्धन्य, दन्त्य व ओष्ठ्य-वर्णांतील चिन्हांत अन्त्य दाखविल्या जातात.

परंतु प्रत्यक्षात असे आढळते, की या पाच उच्चारांच्या पलीकडील काही उच्चार याच स्थानावर असू शकणाऱ्या अन्य वर्णांसाठी संभवतात व ते रूढ आहेत. त्यांनी युक्तशब्द वाचून व सावधपणे ऐकून आपल्याला पटवून घेणे सहज शक्य आहे. **संयम**, आजकाल प्रमाणाबाहेर वापरला जाणारा **संरचना, संलग्न संवाद, संहार संश्लिष्ट,** अंश हे शब्द मोठ्याने उच्चारून पाहताना असे ध्यानी येते, की मागील 'अनुस्वार' शब्दातील अनु म्हणजे मागाहून येण्याऱ्या वर्णांच्या जातीप्रमाणे ज्याचा उच्चार ठरतो ते चिन्ह असा होईल. आणि तोच खरा अर्थ असावा. शुद्ध उच्चार लिहिण्याची कसरत क, च, ट, त, प वर्गापर्यंत सहज हलन्त चिन्हयुक्त किंवा उभी रेखादर्शक 'अ' वर्णाकृतीतून हटवून साधू शकते. जसे ञ, ण, न म हे अनुस्वारस्थानी, ञ्, ण, न, म, किंवा ञ् ण्, न् व म् होतात. परंतु अंतस्थ य, र, ल, व आणि ऊष्माण श, स, स, ह, या आठ वर्णांच्या वेळी येणाऱ्या अनुनासिकांत हे उच्चार क्लिष्ट वा मिश्र होतात अन् ते आकृतिबद्ध होत नाहीत म्हणून आम्ही पूर्वीच्या नासिक्य उच्चारांसाठी वापरल्या जाणाऱ्या टिंबाचा उपयोग स्वीकारतो. रोमन लिपीत अशी व्यवस्था नसल्याने कोणत्याही उच्चाराचे रोमनीकरण दर्शविण्यासाठी मुळात नसलेली चिन्हे जन्माला घालावी लागली. त्यांनाच डायक्रिटिकल मार्क्स अशी संज्ञा मिळाली. ञ, ण, न आणि ङ ही चार अनुनासिके उच्चारदृष्ट्या मित्र आहेत, परंतु सर्वांत वर्णांच्या रोमन लिपीत ते व्यक्तविण्यास पुरेशी चिन्हे नाहीत हे जाणून मूळ n (एन) या 'न' च्या एकुलत्या एक प्रतिनिधीवर त्रिविध संस्कार करून तीन नवे उच्चार सिद्ध करण्यात आले. ञ साठी, ñ, ङ साठी ṅ व ण साठी ṇ म्हणजे पाणिनीय विभाजनावर त्यांना विचार करणे भाग पडले.

आम्ही हीच क्रिया उलट्या मार्गाने साधली. आधीच चिन्हे अधिक वाटत असल्याने अंतस्थ व ऊष्माण वर्णांनंतर होणाऱ्या संमिश्र अनुनासिक उच्चारांसाठी आम्ही टिंबाला जन्म दिला! त्यामुळे उच्चारस्वातंत्र्य लाभले. परंतु त्याच उच्चाराचे रोमन लिप्यंतरण करण्यात मूळ शब्दाचे रूपच उच्चारात पालटले व 'सिंह' हा एकच शब्द काही प्रदेशांत sing, कुठे singh व कुठे sinha असा लिहिला जाऊन त्यातून सिंग, सिंघ व सिन्हा जन्माला आले. कारण मूळ उच्चारातील अनुनासिकाची जात ठरविणे उच्चारातील संमिश्र ध्वनीमुळे कठिण जात होते! "शुद्ध कसे बोलावे व शुद्ध कसे लिहावे हे व्याकरण शिकल्याने समजते" हे अधिकारवाणीने सांगणाऱ्या व्याकरणकाराचा व तशी शुद्ध भाषा बोलण्याचा दावा करणाऱ्या मंडळींचा पराभव याच 'अनुस्वार'—चिन्हाने सिद्ध केला आहे. त्याची मीमांसा यापुढे विज्ञानयुगात ध्वनिमापक यंत्राने करावी लागेल व ते ध्वनी साकार करणारी नवचिन्हे धुण्डावी लागतील. ती अस्तित्वात असणाऱ्या वर्णमालेतून की नव्याने, येवढा निर्णय घ्यायचा आहे.

आपण आता अयोगवाह मानलेल्या स्वरमालेतील (अः) या वर्णाचा विचार करू. पाणिनीच्या सूत्रात अः या वर्णाचे वर्गीकरण विसर्जनीय 'ह्' असेच केले आहे. म्हणजे विसर्ग हा प्रायः ह् आहे. तर माहेश्वर व पाणिनीच्या सूत्रांत दुसऱ्यांदा 'ह' महाप्राण येतो. त्याचे वर्गीकरण दोघेही उष्माणवर्णात करतात. याचा अर्थच असा, की आम्हाला वर्णमालेने दोन ह दिले होते. त्यातल्या एकाचा विसर्ग झाला. आजचे मराठी पंडित "मराठीत संधी होत नाहीत असे मानतात; तसेच मराठीला विसर्गाची बाधा नाही, असेही मानतात." पण तद्भव शब्द वापरणे मात्र थांबवीत नाहीत. अशा दुहेरी नियमावलीचे नि व्यवहाराचे समर्थन किंवा खंडन न करता आपल्याला असे दिसते की मराठीतील विसर्गाची जागा कित्येकदा द्वित्ताने घेतलेली उच्चारात आढळते. दुःख हे दुक्ख किंवा दुख्ख असे उच्चारले जाते, निःपात सरळ; निप्पात असा उच्चारला जातो; कःपदार्थ, कप्पदार्थ होतो; शतशः शतशहा होतो; निःवैर हा निर्वैर आणि निःप्राण निष्प्राण किंवा निश्प्राण असा उच्चारला जातो! म्हणजे एका विसर्गातून आम्ही श, स, ष, ह व र एवढे ऊष्माण व्यंजनाचे उच्चार करीत असतो हे सारे शब्द तद्भव आहेत हे खरे असले, तरीही ते मराठीत वापरले जात नाहीत असे मराठीचे पक्षपाती म्हणू शकतील असे वाटत नाही. म्हणजे भाषा-

अनुक्रमणिका

शुद्धी व उच्चारशुद्धी व त्याप्रमाणे कप्पेबंद शब्दावली या सर्वच गोष्टी अशक्य ठरतात व म्हणूनच विसर्गाला व त्या चिन्हाला स्वरात टाकणे अशास्त्रीय ठरते. तौलनिक वर्णमालाअध्ययनात 'उर्दूने'ही संस्कृतप्रमाणे दोन 'ह' तर स्वीकारले आहेतच; पण तिसरा पिंपळपानाच्या आकाराचा 'ह' महाप्राणक म्हणून स्वीकारला आहे. ४ हे चिन्ह विसर्गस्थानी वापरतात त्याला ते 'हे' म्हणतात. ܣ दुसरा 'हे' हा महाप्राण आहे आणि तिसरा ح 'हे' हा महाप्राणक 'ह्' आहे. जसे माझे नाव "खडपेकर" हे लिहिताना काफ् हे डाल् किंवा डे पे, ये, काफ आणि रे या वर्णांनो उर्दूत کھڈ پیکر असे लिहिले जाईल.

उर्दू लिपी इंग्रजीप्रमाणेच "स्पेलिंग" किंवा हिस्से जोडणारी लिपी आहे. तिच्यात 'हलन्त' व 'स्वरित' असे वर्णभेद नाहीत. त्यामुळे दोन्ही उच्चार एकाच अक्षराने व आकृतीने सिद्ध होतात. स्पष्ट द्वित्त असेल तेव्हा वर्णाच्या माथी w हे द्वित्त टाकले जाते. परंतु निभृत वा निसटता उच्चार आणि हलन्त उच्चार तर्कानेच करावे वा वाचावे लागतात; परंतु ते तसे पर्शियन, आरबी व उर्दू लिप्यांत लिहिण्यात येणाऱ्या भाषांत नाहीत असे मानण्याचे कारण नाही. भारतीय पंडितांनी उच्चारविचार जितका सखोलपणे केला, तेवढा अरबी पंडितांना आवश्यक वाटला नसेल व त्यांनी जो केला तो आपापल्या वर्णमालेला योग्य असाच केला. अलिफ् आणि ऐन्, गाफ् आणि ग़ैन्, तोय आणि ते, जीम आणि ज़े, ज़्वाद किंवा द्वाद आणि जोय या वर्णमालेतील जोड्या उच्चारभिन्नत्याच्या द्योतक आहेत. त्यांच्या उच्चारांत ढिसाळपणा मौलवीच्या मदरश्यात जाऊन शिकणाऱ्यांना व शिकविणारांना मंजूर नसतो.

म्हणजे अपुऱ्या चिन्हांच्या भाषाही उच्चाराविषयी जागरूक असतात. पण आम्ही उच्चारांबाबत आग्रह न बाळगता "जसे बोलतो तसे लिहिण्याची क्षमता आमच्या लिपीत आहे" असे आग्रहपूर्वक सांगत असतो. संस्कृतविषयी उदासीन होऊन ध्वनिपृथक्करणाचा आदर्श वारसा मिळूनही जसे बोलतो तसे लिहीत नाही आणि जसे लिहिले जाते, तसे योग्य प्रकारे वाचीत नाही ! कारण "दोन्ही बाबतीत आम्हीच बरोबर असतो" ही आमची दृढ भूमिका आहे.

आतापर्यंत आपण स्वरांच्या आधाराने ध्वनी आणि लेखन यांची चर्चा केली. ती करीत असता स्वराखडी ऊर्फ बाराखडीविचारही जमेस घेतला. त्यातील ऱ्हस्व, दीर्घ व प्लुत उच्चारावरही ध्यान दिले आणि स्वरचिन्हकपात व वृद्धी या दोन्ही अंगांची सांगड घालण्यात ॲ एवढेच मूल चिन्ह मानून त्यावर स्वराखडीचे संस्कार केल्याने हा दुहेरी पेच सोडविण्यास किती मदत होईल हेही पाहिले आहे. परंतु अद्याप न स्पर्शिलेली बाब म्हणजे शिरोरेखा ही आहे.

ध्वनिविचारांना शिरोरेखेची मदत लागत असेल असे कोणीही सिद्ध करू शकणार नाही. आकृतिक सौंदर्यात शिरोरेखेमुळे रेखीवपणा व बंदिस्तपणा येतो हे नाकारता येत नाही. परंतु तीच रेखा डोक्यावर बसल्याने 'इ' कार चिन्हे, अनुस्वार, रेफ् व नवीन ॲ आणि ऑचे शिरोभूषण, स्वराखडीतील ए, ऐ, ओ, औ यांची चिन्हे शिरोरेखेच्या वरच लिहिली जातात. ध, श, श्र ही रूपे धड रेखेच्यावर किंवा निश्चित खालीही नसतात. नवलेखनाने टाळलेला 'क्ष' ही याच वर्गातला आहे. ह्या रेखेच्या वरील चिन्हानंतर रेखेचा आधार घेऊन लटकणारी सारी वर्णमाला आहेच. याही वर्णमालेला 'उ'कार' 'ऊ' कार 'ऋ' कार, 'लृ'कार व ्रकारासारखी पादभूषणे आहेत. यामुळे नागरी किंवा बाळबोध वर्णाकृती मुद्रणात वा लेखनात तिमजली बनतात. शिवाय अर्धरेखाधारी सारे वर्ण (त्यात स्वरांतील इ ई आहेत) धड खाली लटकत नाहीत किंवा बाजूलाही सरकत नाहीत पण मध्येच किंवा पोटात घुसतात. त्यामुळे 'अक्षरे' म्हणवणारी चिन्हे जरी शिरोरेखाधारी असली तरी त्यांचा व्यवहार लेखनप्रसंगी पाच प्रकारे चालतो व त्या व्यवहाराचे नाते उच्चारदृष्टया शिरोरेखेशी नसते. म्हणून देवनागरीला शिरोरेखेचे बंधन उच्चारदृष्टया अनावश्यक वाटते.

रोमन लिपीचे गोडवे गात राहणारी मंडळी रेखानुवर्ती चिन्हांची मांडणी हा अेक महत्त्वाचा गुण मानतात. भाषा व उच्चारविश्लेषणशास्त्री व्यंजन व स्वर यांचे विच्छेदन ग्राह्य मानतात. तेव्हा

अनुक्रमणिका

शिरोरेखा वगळून, स्वराक्षरी चिन्हे व्यंजनांच्या किंवा अन्य चिन्हांच्या पुढे टाकीत गेल्याने सारा लिपीविचार व लेखनविचार रेखानुवर्ती होऊन त्याला वर्णविश्लेषणाची मदत घ्यावी लागत नाही. त्यात आणि ' स्पेलिंग ' साठी अक्षरे वापरणाऱ्या रोमन पद्धतीत फारसे अंतर उरत नाही. वैज्ञानिक विचारसरणीत हा विचार चपखलपणे बसविता येणे शक्य आहे. म्हणूनच आम्हाला नव्या आंतरराष्ट्रीय ध्वनिसंकेतपद्धतीने देवनागरीचे विज्ञानीकरण करणे महत्त्वाचे वाटते. " पूर्वीचे ग्रंथ निकामी ठरतील " ही भीती अस्थानी आहे.

व्यंजनवर्ण– विचार

या पूर्वीच्या दीर्घ विचारशृंखलेत आपण उच्चार-दृष्टचा व लेखनदृष्टचा स्वरवर्णाचा विचार केला. तो करीत असताना आपाततः व्यंजनांनाही अधून-मधून स्पर्श केला. परंतु त्यांत केवळ आनुषंगिक-पणाचा भाग होता. आता आपले सारे ध्यान व्यंज-नांच्या उच्चार व आकृतीवर, त्यांमधील गुण-दोषांवर केंद्रित करायचे आहे.

' व्यंजन ' या शब्दाचा कोशिगत अर्थ चिन्ह एव-ढाच आहे. प्रतीक किंवा खूण असे अर्थ त्याशी सम-कक्ष ठरतात. परंपरेने आपण त्याला 'हलन्त उच्चा-राची चिन्हे ' असा अर्थ दिला आहे. तेव्हा लेखन-विचाराच्या सोयीसाठी " स्वरांखेरोज उरलेली भाषेतील उच्चार चिन्हे " असा अर्थ गृहीत धरून मान्य करून ही चर्चा पुढे चालविणार आहोत.

ज्या 'अंकलिपीने ' आणि गुरूंनी आम्हाला लेखन-चिन्हाचे ज्ञान दिले त्यांनी प्रथम आम्हाला ' श्री गणेशा'ला नमस्कार करायला लावून प्रथम ' श्री ' ची ओळख करून दिलेली स्पष्ट आठवते. पाटीवर मूळाक्षराऐवजी जोडाक्षर शिकविणारी मराठी ही सांस्कृतिक परंपरेत ' गणाला ' म्हणजे समाजाला प्राधान्य देते असा याचा अर्थ होतो. त्या नंतरचा नमस्कार मात्र सिद्धाला किंवा ज्ञानी पुरुषाला असावा ! पण आमच्या विद्वानांनी ते महाराष्ट्रातील जैन मताच्या प्रभावाचे द्योतक मानले आहे. मरा-ठीच्या संस्कृत पूर्वपीठिकेच्या दृष्टीने ' श्री ' चा प्रथम उल्लेख करून नंतर वेदमंत्रातील 'ओम् ' किंवा ' ॐ ' चा उच्चार करणारी व ते देखील जैन मताच्या "प्राकृत " भाषेला जन्म देणाऱ्या सिद्धाला नमस्कार करणाऱ्या भाषेला संस्कृत व प्राकृतचे सतत भान आहे याचे प्रतीक ही प्रारंभीची गुरूंनी शिक-विलेली नमनाची वाक्ये आहेत; अन् ती मात्र संस्कृत भाषेत आहेत ! त्यांचे प्रयोजन वर्णमालेपेक्षा परंपरेचे दर्शन घडविण्याचे आहे.

' ओम् नमः सिद्धम् ' ऐवजी ' ओनामासिधं । असेच वाक्य त्यावेळी जिभेवर रूळलेले आठवते ! ते संस्कृत होते हेही वय वाढल्यावर ध्यानात आले!

तेव्हा आजच्या रूढ अर्थाचा विचार न करता खऱ्या अर्थाने व्यंजनांकडे पाहायचं झाल्यास सारी उच्चारचिन्हमाला म्हणजे ' व्यंजन–माला ' असे निर्धास्तपणे म्हणता येईल. पण व्यवहारात "शास्त्रात् रूढिः बलीयसी ! " हे विसरता येत नाही नि म्हणूनच स्वर, व्यंजन, वर्ण, अक्षर हे चारी शब्द वारंवार संदर्भात वापरावे लागतात. त्या अर्थाने स्वरचिन्हे संपविल्यानंतर उरलेल्या चिन्हांचा विचार म्हणजे व्यंजन–विचार होय.

आज ज्या वयात मुलांना शिशुमंदिरात दाखल केले जाते त्या आमच्या वयात म्हणजे साठ वर्षांपूर्वी शाळा आणि पाठशाळा हे दोनच शब्द भाषेत होते. दुसरे असतीलही, पण ते आमच्यापर्यंत पोहोचले नव्हते ! तसा मी दशग्रंथ ब्राह्मणाचा मुलगा म्हणून पाठशाळेतच जायचा; परंतु वडिलांच्या अकाल निधनाने ते घडले नाही. आज 'घोकम पट्टी करणे' किंवा 'उच्चरवाने घोष करीत म्हणणे' किंवा 'गोष्टी' पाठ करणे ' या गोष्टी कालबाह्य झाल्या आहेत. संस्कृतमध्ये ' पठ ' म्हणजे म्हणणे, वाचणे, अभ्यास करणे अशा अर्थांनी हा धातू वापरला जातो. परंतु मराठीत पाठ करणे याचा अर्थ केवळ ' स्मरणगत ' करणे व गरजेच्या वेळी ते आठवून म्हणणे असा आहे. त्या पद्धतीत काही दोष असेल तर एवढाच की ज्या वयात ते घडत असे त्या वयात अर्थ समजण्याची योग्यता प्राप्त झालेली नसे. त्यामुळे अर्थाकडे पूर्णपणे पाठ फिरवून मुखावाटे व स्वर-यंत्रावाटे घडणारी क्रिया एवढाच त्या ' पाठ ' करण्याचा अर्थ असे. शिवाय घोष करण्याच्या पद्धतीने भोवताली उमटणाऱ्या व चित्त आणि एकाग्रता विचलित करणाऱ्या गोष्टींकडे व आवाजांकडे आपोआप पाठ फिरविली जात असे. त्यामुळेच अशा पाठ फिरवून एकाग्रता साधणाऱ्या

व गोष्टी केवळ स्मरणगत व मुखोद्गत करण्यास शिकविणाऱ्या ज्या शाळा, त्या 'पाठ-शाळा' असा सोपा साधा मराठी अर्थ पाठशाळा शब्दात सामावला आहे अन् त्याखेरीज ज्या शाळा असत तेथे शेंडीला हिसडा देण्याची शिक्षा नसल्याने त्याची जागा वेताच्या छडीने किंवा चिंचेच्या फोकांनी घेतली व "छडी लागे छम छम" ही विद्येसाठी द्यावी लागणारी अटळ किंमत ठरली !

वर्णमालेतील व्यंजनांचा ध्वनिदृष्टया विचार-करताना आपणास पाणिनीने केलेले उच्चारस्थानांवर आधारित वर्गीकरण विसरता येत नाही. पाणिनीय विभाजन दहा प्रकारांत आहे. त्यांची नावे कण्ठय, तालव्य, मूर्धन्य, दन्त्य, औष्ठ्य, दन्त्यौष्ठ्य, जिव्हामूलीय, कण्ठ तालव्य, नासिक्य आणि ऊष्माण, अशी आहेत. आजच्या सर्व ज्ञान सोपे करण्याच्या पद्धतीत ही नावे जाऊन चक्क क-वर्ग, च-वर्ग अशी नावे शिकवण्यात येतात. त्यामुळे अज्ञानच वाढते. चौकसबुद्धी जागृत होत नाही. कारण ध्वनी वर्णानुसार मुखावयवाच्या ज्या भागांतून उगम पावतो ती स्थाने जाणून घ्यायची, त्यांची नावे समजायची आवश्यकताच निर्माण होत नाही.

महाराष्ट्रात संस्कृतची जितकी हेळसांड गेली ३०।४० वर्षे होत आहे, तिच्यातून मातृभाषेच्या अध्ययनाची मूलगामी प्रथा शिथिल पडत चालली आहे.

(१) कंठ्य वर्णात अ, क-वर्गीय वर्ण आणि विसर्ग यांचा समावेश होतो.

(२) तालव्यात इ, च-वर्ग, य व श यांचा समावेश होतो. परंतु मराठीत च वर्गातील वर्णांचे उच्चार दोन प्रकारचे रूढ आहेत. संस्कृतोद्भव उच्चारांत 'य'च्या ध्वनीसारखे जिभेचा शेंडा गोवण्यात आल्याने होणारे उच्चार होतात तर दुसऱ्यात जीभ वळण न घेता चपटया अवस्थेत टाळूला चिकटून स् कारासारखे आवाज होतात. हे उच्चार शास्त्रीय भाषेत दंन्तमूलीय म्हणता येतील.

(३) मूर्धन्य वर्णात ऋ, ट-वर्ग, र व ष यांचे उच्चार मोडतात.

(४) दन्त्य वर्णात लृ, त-वर्ग, ल, स हे वर्ण येतात.

(५) ओष्ठ्य वर्णात उ, प-वर्ग आणि उपध्मानीय वर्ण सामावतात.

(६) नासिक्य उच्चारांत किंवा अनुस्वारांत वरील पाच वर्गातील फक्त अंत्य वर्णच मोडतात. त्यामुळे सवर्गीय चार व नासिक्य एक अशा पाच वर्णांचा एक वर्ग बनतो.

(७) 'ए', 'ऐ' कंठ-तालव्य उच्चार मानले जातात.

(८) ओ आणि औ कण्ठ्यौष्ठ्य उच्चार आहेत. या दोन वर्गात जोड अवयवांचा वापर होतो.

(९) 'व'ची गणना दन्त्यौष्ठ्यांत करण्यात आली आहे.

(१०) 'ळ' आणि ड हे दोन वर्ण जिव्हामूलीय आहेत.

(११) अनुस्वारांत नासिक्य उच्चार यदृच्छया होतात.

(१२) य, र, ल, व यांचे वर्गीकरण अर्धस्वरांत होते (अंतस्थ).

(१३) श, ष, स, ह, हे उष्माण वर्ण मानले आहेत.

(१४) आकृतिभिन्नत्वामुळे क्ष, ज्ञ, त्र, श्र, यांचे जोडाक्षरत्व न मानता देवनागरी वर्णमालेत त्यांना जागा मिळाली आहे.

हे सारे वर्गीकरण आचार्य पाणिनींनी उच्चार-दृष्टया केलेले आहे. पण त्यातही असे ध्यानी येते, की पहिल्या दहा विभागांत सारे वर्ण समाविष्ट केल्यानंतर त्यांतील पाच अनुनासिके व अनुस्वार यांचा एक स्वतंत्र वर्ग झाला. य, र, ल, व यांचा 'अंतस्थ' वर्णाचा वर्ग झाला आहे. आणि श, ष, स, ह, यांना ऊष्माण वर्ण मानण्यात आला आहे. म्हणजे या प्रत्येक वर्णाचा समावेश दोन जागी करण्यात आला आहे.

उच्चार करण्याचे मुख्य साधन तोंड असून त्याची कंठापासून ओठापर्यंत, जिभेच्या हालचालीमुळे होणारी हालचाल, जिभेचा स्पर्श ज्या जागी होऊन ध्वनी निर्माण होतात त्या स्थानांवरून व त्यांच्या नावांवरून हे वर्गीकरण झाले आहे. कंठा-

कडून ओठाकडे ध्वनीचा प्रवास होऊन त्याचा बाह्य हवेत स्फोट होतो. हा क्रम नैसर्गिक दिसतो. परंतु बालकाच्या भाषिक स्थितीचे परीक्षण केले तर त्याला प्रथम स्वर, नंतर ओठ्य व दन्त्य उच्चार सहज येतात. तोंडात नुसत्या हिरड्या किंवा दंत-मूळ असताना ‘ काका ’ ऐवजी ‘ ताता ’ हा शब्द बालक उच्चारताना आढळते ! मंमं, पा पा, हे ओष्ठ्य उच्चारही सहज आत्मसात करीत असते. तसेच तोंडांचे बोळके झालेली माणसे देखील दन्त्य वर्णाचे उच्चार निरापदपणे करतात. तेव्हा दन्त्य वर्णांना ‘ दन्त्य मूलीय ’ असे नाव देणे अधिक उचित ठरावे. शिक्षिताची भाषा, अशिक्षिताची भाषा, आणि बालकाची अनुकरणजात परंतु शरीर-सामर्थ्यानुसार प्राप्त झालेली भाषा यांतील ध्वनींचे नवे वर्गीकरण वैज्ञानिक ठरावे !

(अपूर्ण)



FORM IV

(रूल नं. ८, रजिस्ट्रेशन ऑफ न्यूजपेपर्स सेंट्रल रूल्स १९५६ अन्वये प्रकाशित)

प्रकाशन स्थळ	:	प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशन दिनांक	:	दरमहा एक तारीख
मुद्रक	:	श्रीकृष्ण गजानन दीक्षित
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	द्वारा – दी प्राज्ञ प्रेस, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)
प्रकाशक	:	मेघश्याम पुंडलिक रेगे
राष्ट्रीयत्व	:	भारतीय
पत्ता	:	‘ रागिणी ’, साहित्य सहवास, वांद्रा (पूर्व), मुंबई ४०० ०५१
संपादक	:	वरीलप्रमाणे
राष्ट्रीयत्व	:	वरीलप्रमाणे
पत्ता	:	वरीलप्रमाणे
मालक	:	प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५ गंगापुरी, वाई ४१२ ८०३ (जि. सातारा)

मी मेघश्याम पुंडलिक रेगे जाहीर करतो, की वर दिलेली माहिती माझ्या माहितीप्रमाणे व समजुतीप्रमाणे संपूर्णतः खरी आहे.

मे. पुं. रेगे, प्रकाशक.

कुरुक्षेत्रावरील वर्तुळे (कवितासंग्रह) – गौतम सूर्यवंशी; श्री रेणूका प्रकाशन, ९५ अ, विद्यानगर (पूर्व), सेलू – ४३१५०३ (जि. परभणी) ; १९८२ ; पृ. ५७ ; किं. १० रु.

मराठवाड्यातील नवोदित कवींमध्ये गौतम सूर्यवंशी यांना त्यांच्या 'कुरुक्षेत्रावरील वर्तुळे' या पहिल्याच काव्यसंग्रहामुळे अग्रस्थान द्यावे लागेल. मूलगामी सामाजिक, सांस्कृतिक परिवर्तनाच्या दिशेने मार्गक्रमण करणाऱ्या विद्रोही कवितेपेक्षा गौतम सूर्यवंशींची कविता आगळी, वेगळी असून ती मराठी काव्यप्रांतात आपले स्थान निर्माण केल्याशिवाय राहणार नाही. प्रस्थापित वर्तुळांना छेद देताना ती आक्रस्ताळेपणा करीत नाही, हे तिचे खास वैशिष्टय.

गौतम सूर्यवंशी यांचे सामाजिक चिंतन वास्तवाने गतिमान होत असले तरी त्याला वास्तवाची झळ पोचली आहे, असे वाटत नाही. कवीच्या स्वप्नाळू वृत्तीमुळे असे झाले असावे. स्वप्न आणि वास्तवाच्या सीमारेषेवर कवीची कविता रेंगाळत असलेली जाणवते. जाणिवांची सखोलता तिला प्राप्त होऊ शकली नाही, तरी तिचे सामर्थ्य नाकारता येत नाही.

समाजातील अनिश्चिततेने कवी दुभंगून जातो. तळहातावर स्वतःचा भेजा घेऊन अनैतिकतेशी व्यभिचार मांडल्याने नि पाश्चात्य संस्कृतीच्या वारसदार तट्टूंनी आपला पारंपरिक तबेला न सोडल्याने बुद्धी भ्रष्ट झाली की स्वतःच्या भावना व्यक्त करण्यास तो असमर्थ ठरतो. आपल्या विचारांना पौर्णिमेच्या चंद्राची मर्यादा राहू नये, असे कवीला प्रामाणिकपणे वाटत असले तरी तसे होत नाही. कारण–

'समग्र पेटण्यासाठी आमच्याजवळ
कर्तव्याची लाकडं तरी कुठायत ?' ('समग्र')

अशा प्रकारे गौतम सूर्यवंशी कठोर आत्मपरीक्षण, आत्मटीका करतात. अशोक बनसोडे, शरणकुमार लिंबाळे, बबन चहांदे, मीना गजभिये, डब्ल्यू. कपूर, गौतम सूर्यवंशी या नव्या दमाच्या कवींमध्ये–दलित कवितेमध्ये अभावात्मक असलेली–आत्मपरीक्षणाची प्रवृत्ती आढळते. या प्रवृत्तीमुळेच दलित कवितेतील आक्रस्ताळेपणाचे प्रमाण दिवसेंदिवस कमी होत चालले आहे. आणि हे कवी स्वत.च्या समस्यांकडे, प्रश्नांकडे तद्वतच समाजवास्तवाकडे डोळसपणे पाहतात. ही बाब प्रशंसनीय तद्वतच दलित कवितेला निराळे परिमाण, नवी दिशा प्राप्त करून देणारी आहे, हे मान्य करावे लागते.

'समग्र' पेटण्यासाठी कर्तव्याची लाकडं नसल्याने तो कोसळत प्रवाहाविरुद्ध जाण्याचा अपयशी प्रयत्न करतो. यातच कवीला कुत्र्यासारखं जीवन जगणारी नि मरणारी, माणसांनाच हुलकावणी देत स्वतःवरचा कसला न् कसला डाग लपविण्यात दंग असणारी माणसं दिसतात. त्यांच्यावर कवी प्रेम करतो ('मला प्रिय'). हा कवीमधला फार महत्त्वाचा गुण आहे. द्वेषाची आग विझविण्यासाठी या गुणांची आवश्यकता असते.

जीवनाविषयी, आयुष्याविषयी कवीला आशा, श्रद्धा असली तरी त्याच्या श्रद्धेला समाजातील ढोंगी, स्वार्थी, समाजसेवेचा आव आणणाऱ्या भक्तांमुळे तडे जातात आणि कवी 'भक्त' या संज्ञेबद्दलच साशंक होतो. परिवर्तनाच्या दिशेने वाटचाल करताना भूतकाळावर सळसळणाऱ्या रक्ताची चूळ भरून थुंकणारा, मावळत्या सूर्याच्या साक्षीने काळोखाची पट्टी बांधून आयुष्याच्या भळभळणाऱ्या जखमेला थांबवत आयुष्याला भिजविण्यासाठी सिद्ध झालेला ('मी सिद्ध झालो आहे !') हा कवी–

सांस्कृतिक भान विसरलेल्यांनी
'पोताचा गोंधळ' पाहण्यासाठी आपले डोळे
हिंमतीने उघडे ठेवावेत. ('गोंधळ')

असे आवाहन करीत आपले सांस्कृतिक भान स्पष्ट करतो आणि परंपरेला सोडून वेगळ्या वाटा चोखाळताना नास्तिकतेकडे जाताना दिसतो. तरी तो आशावादीच असतो.





भोगवादी राजकारणात अपवादरूप देशभक्तांची अगतिकता, लाचारी पाहून कवीचे मन उसवत जाते. राजकारणात निधड्या छातीचे डरकाळ्या फोडणारे सिंहही पाय चाटत माणसाळले जातात तेव्हा वेगळ्या राष्ट्रभक्तीने कवी अस्वस्थ होऊन जातो ('अशांत दंगल'). 'राष्ट्राच्या भावी आधारस्तंभा 'विषयी कवी आशावादी असला तरी त्यांच्यातील बेशिस्तीमुळे हवालदिल होतो.

सामाजिक, राजकीय, आर्थिक, सांस्कृतिक संदर्भ-वास्तवात रमणारी सूर्यवंशींची प्रतिभा निसर्गातही उत्फुल्ल रूप धारण करते तेव्हा त्यांच्या कवितेला वैविध्याचे वेगळे परिमाण प्राप्त होते. 'राघू बिथर-लेले', 'डोंगरमाथा', 'कविता– जिजामाता गार्डनमधल्या', 'सौभाग्य', 'भरून घेता चांदणे' या त्यांच्या मोजक्याच निसर्गकविता. 'राघू बिथर-लेले' या कवितेतील रूपकात्मता चिंतनीय आहे. या कवितेत राघूच्या मनोवृत्तीबरोबरच माणसाची बांधीलकीहीन, निष्ठाहीन, कराराहीन जीवनप्रवृत्ती स्पष्ट होत जाते. 'सौभाग्य' ह्या कवितेत मासोळ्यांच्या सौभाग्याचे हरण करणाऱ्या बगळ्यांच्या चित्रणातून ज्यांच्यामुळे माणसाला आपले जगणे अशक्य होते, अशा समाजातील ढोंगी पुढाऱ्यांचे चित्र उभे राहते.

तारुण्यसुलभ प्रेमभावना कवीला अस्पर्श वाटत नाही. 'रोमँटिक' सौंदर्यभावनेकडून वास्तवाच्या रखरखीत वाळवंटाकडे प्रवास करणारी कवीची कविता असल्याने तीत स्वप्नाच्या मोहकतेबरोबरच वेदनेची, दुःखाची, दारिद्र्याची, प्रेमभंगाची, वास्तवतेची दाहकताही आलेली आहे. पौराणिक संदर्भ शोधत कवीच्या प्रेमभावनेचा विकास घडत जातो. त्यामुळे वैविध्यासहित आगळे परिमाण या प्रेम-कवितेला प्राप्त होते.

कवीची प्रतिमासृष्टी वैविध्यपूर्ण आहे. समाज, जीवन, आयुष्य, निसर्ग, इतिहास, संस्कृती, पौराणिक संदर्भ धुंडाळणारी कवीची शोधक दृष्टी त्यातून वेगवेगळ्या प्रतिमा वेचून घेऊन त्यांची सुंदर गुंफण करते. पण या गुंफणीत बरेचदा कारागिरीच दिसते.

अशा प्रकारे गौतम सूर्यवंशींची कविता प्रेम, निसर्ग, राजकारण, समाज, मानवी आयुष्य, वास्तव, इतिहास, पौराणिक संदर्भ इत्यादी पदरांनी वैविध्यपूर्णता प्राप्त करते. कवीची वृत्ती बरीचशी स्वप्नाळू असल्याने वास्तवाची प्रखरता जाणवत नाही. विद्रोहाची भावना भूतकाळातून निर्माण झालेली असली तरी कवीचा विद्रोह, 'विद्रोह' वाटत नाही; तर एक प्रकारच्या शांतवृत्तीचा प्रत्यय सातत्याने येतो. आत्मनिरीक्षणाच्या प्रवृत्ती-तून हा कवी स्व–समाजाच्या दोषांवर नेमके बोट ठेवतो. हा नवोदित कवी स्वतःची आगळी, वेगळी शैली निर्माण करण्याचा प्रयत्न करतो आहे. कधी कधी प्रवाहात वाहत जाऊन शब्द, प्रतिमा यांच्या प्रवाहात सापडतो तेव्हा अनुभूतीच्या आविष्काराचा लोप होऊन नुसते शब्दच शिल्लक राहतात आणि त्यांतील भाव हरवून जातो. यामुळे एक प्रकारची गूढता येत असली तरी काव्यात्मकतेच्या अभावात कवितेला कमीपणा येतो. गणिती परिभाषेतून निर्माण झालेली प्रतिमाने हे गौतम सूर्यवंशींचे खास वैशिष्टय. पण त्यांच्या अतिहव्यासाने काव्यात्मक-तेला बाधा निर्माण होते. या सर्व मर्यादा लक्षात घेऊनही जर या कवीने आपल्या काव्यनिर्मितीकडे अधिक डोळसपणे पाहिले तर हा कवी समर्थ काव्य-निर्मिती केल्याशिवाय राहणार नाही, असे वाटते.

– जयंतकुमार बंड

व्यासप्रणीत कर्माचे समाजशास्त्र– दि. मा. खैरकर; भारतीय संस्कृति प्रतिष्ठान, नागपूर; १९८१; पृष्ठे १०७; मूल्य दहा रुपये.

या पुस्तकात वेदोपनिषदांच्या पायावर आधार-लेल्या भारतीय धर्मप्रधान संस्कृतीच्या तत्त्वाचे सांप्रतच्या काळाला अनुसरून यथायोग्य मूल्यमापन करण्याचा एक महत्त्वाचा प्रयत्न केलेला आहे. यात कर्मसातत्याचा सिद्धांत, निष्काम कर्माचा सिद्धांत, ज्ञानप्राप्तीचा सिद्धांत, समाजव्यवस्थेचा सिद्धांत आणि शेवटच्या प्रकरणात लोकशाहीविषयक जे अमोलिक विचार मांडलेले आहेत ते चिंतनीय असून लोकशाही यशस्वी होण्यासाठी मार्गदर्शक आहेत.

समाजव्यवस्थेच्या संदर्भात लेखकांनी व्यासप्रणीत चातुर्वर्ण्याचा विचार मांडलेला आहे. लेखकाच्या

मते चातुर्वर्ण्यव्यवस्था व्यासांची स्वतःची निर्मिती होय (पान ६७). पण हे विधान अनुचित आहे असे वेदावरून सिद्ध होते. महाभारतातही सर्व जग पूर्वी ब्राह्मणच होते, परंतु कर्मानुसार वर्णभाग झाले (म. भा. शांति. १८१.१०) असे म्हटले आहे. असा कर्मानुसार शूद्र असलेला समाज आर्यांमध्ये ते भारतात येण्यापूर्वीपासून असावा. शूद्र वर्णाचा उल्लेख ऋग्वेदापासून आहे. सामाजिक संघर्षात ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य हे त्रैवर्णिक द्विज एकीकडे व शूद्र हा चौथा वर्ण दुसरीकडे असा संघर्ष प्राचीन काळात दिसून येतो. शिवाय वैदिक वाङ्मयाच्या जुन्या भागात (ऋ. मं. २ ते ८) तीनच वर्णांचा उल्लेख येतो. म्हणजेच चौथा वर्ण नंतर आला. याचा अर्थ नीट लावला पाहिजे. एक शक्यता अशी संभवते, की प्रथम आर्यांचे तीनच वर्ण होते. त्यांच्या आगमनानंतर अनार्य / अवैदिक ते शूद्र ठरले व अशा प्रकारे चौथा वर्ण झाला. परंतु ऋग्वेदाच्या प्राचीन भागातही अवर्ण शूद्र जातींचा उल्लेख येतो (ऋ. ८.५.३८). आणि ऋग्वेदाचे संहितीकरण जरी आर्य भारतात आल्यानंतरचे असले तरी रचना बरीच प्राचीन आहे. तेव्हा ऋग्वेदाच्या ऋचांचा रचनाकाल आर्य भारतात येण्यापूर्वीचा आहे असे अनुमान चुकीचे ठरणार नाही. अनार्यांना शूद्र असे संबोधण्यापूर्वी त्यांना शूद्र ही संकल्पना माहीत असणे आवश्यक आहे. यावरून शूद्रांचे दोन गट पाडता येतात. एक आर्यशूद्र व दोन अनार्यशूद्र.

आता चातुर्वर्ण्यं गुणकर्मानुसार मी ईश्वराने केले (गीता ४.१३) किंवा सत्त्वरजतमाच्या प्रमाणानुसार झाले असे जेव्हा म्हटले जाते तेव्हा ते नीट समजावून घेतले पाहिजे. येथे कोणी राज्यकर्त्या क्षत्रियाने किंवा धर्मशास्त्रकार ब्राह्मणाने स्वतःचे आर्थिक हितसंबंध जपण्यासाठी असा सिद्धांत केला असे मानणे ही समजूतच चुकीची आहे. वास्तविक त्रिगुणांचा सिद्धांत मांडण्यात येऊन त्यानुसार वर्णविभाग होणे ही बाबच अशक्य आहे; कारण त्रिगुणांचा सिद्धांत हे एक शास्त्र आहे व हे शास्त्र हे वस्तुस्थितीचे स्पष्टीकरण देत असते. आर्य भारतात आले ते जेते म्हणूनच. त्यामुळे पराजितांना त्यांनी शूद्र–दास केले, यात काय चुकले ? कारण एकोणिसाव्या शतकात अमेरिकेसारख्या प्रगत देशात स्त्रियांना मताधिकारासाठी झगडावे लागले. नीग्रोंना–गुलामांना कसे वागवीत हेही श्रुत आहेच.

पण आज अशी वेळ आली आहे, की ही वर्णव्यवस्था मोडून त्यापलीकडे गेले पाहिजे. नियम हे त्या त्या परिस्थित्यनुरूप असतात. गीतेतही धर्माची जेव्हा जेव्हा ग्लानी होते तेव्हा तेव्हा मी अवतार घेतो असे श्रीकृष्णाने म्हटलेले आहे (गीता ४.७). तेव्हा व्यासांची एक तर ही स्वतःची निर्मिती नाही व त्यावेळच्या परिस्थितीला अनुसरून समाजाची घडी नीट बसविण्याचा त्यांनी प्रयत्न केला. आता मात्र ह्या व्यवस्थेच्या पलीकडे जाणे क्रमप्राप्त आहे. "श्रीशंकराचार्यांना चातुर्वर्ण्यव्यवस्था व्यासांची स्वतःची निर्मिती होय हे पाहता आले नाही" (पान ६७), हे लेखकाचे विधानही त्यामुळे अप्रस्तुत वाटते.

मात्र आजच्या समाजव्यवस्थेच्या संदर्भात लेखकाने जे लोकशाहीच्या संदर्भात विचार मांडलेले आहेत ते स्तुत्य व चिंतनीय आहेत. लोकशाहीच्या यशासाठी दुसऱ्याविषयी प्रेम व आदरभाव, स्वावलंबन व जबाबदारीची जाणीव ह्या गोष्टी लोकांत यावयास हव्या. लेखकाने लोकशाही यशस्वी होण्यासाठी त्यात आज असलेले दोष सांगून ते कसे सुधारावे हेही सांगितलेले आहे. यांपैकी एक आवश्यक जाणीव म्हणजे माणसाला आपल्या भौतिक अन्नवस्त्रादि गरजांपलीकडे आत्मप्रकटीकरणाची व स्वातंत्र्याची गरज आहे हे ओळखणे. माणसाच्या अन्न, वस्त्र, आसरा ह्या मूलभूत गरजा असून त्याला त्याशिवाय प्रेमाची व आत्मप्रकटीकरणाची गरज आहे, प्रत्येक माणसास दुसऱ्याने आपल्यावर प्रेम करावे असे वाटते.

दुसरा मुद्दा निष्कामकर्माविषयी. व्यासांनी ह्यास महत्त्व दिले आहे. आजही ते आवश्यक आहेच. पण शंकराचार्यांनी मात्र चित्तशुद्धी पलीकडे यास महत्त्व दिलेले नाही. त्यांनी संन्यासमार्गाला महत्त्व दिले असे लेखकाचे मत. पण ते तात्त्विक विवेचनात दिले, कारण त्यावेळची परिस्थिती. तेव्हा जैन–बौद्ध मठ, संघ यांतून संन्यासीजीवनाला महत्त्व होतेच. त्यामुळे तेव्हा हिंदुधर्मातील संन्यासीजीवनाला शंकराचार्यांनी उचलून धरले यात गैर काहीच

नाही. (त्यांनीही उत्तम भक्तिपर रचना केल्याच आहेत ना ! त्या काही केवळ संन्यासी जीवन जगण्यास सांगत नाहीत.). यावरून इतकेच सांगता येते, की, व्यासांनी चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेस उचलू धरले किंवा शंकराचार्यांनी संन्यासधर्माचा पुरस्कारन केला, ते त्या कालातील परिस्थितीला अनुसरूनच होय. त्यामुळे त्यांना दोष देणे केव्हाही उचित नाही. सर्व संकल्पना ह्या परिस्थितीनुसार बदलत असतात, कालसापेक्ष असतात, म्हणून त्या टाकाऊ होऊ शकतात काय ?

'अर्जुनास युद्धास प्रवृत्त करण्यासाठी व्यासांनी सांख्ययोगाचा गैरवापर केला.' (पान ४६), हे लेखकाचे म्हणणे पटत नाही. कारण एखाद्याने खून केला, तर त्यास शिक्षा होते; पण डॉक्टरने शस्त्रक्रिया करताना रोगी दगावला तर त्यास शिक्षा होत नाही. याचे कारण त्यामागील हेतूला (intention) महत्त्व आहे. त्यामुळे लेखकाने या संदर्भात गुन्ह्याविषयी मांडलेला युक्तिवाद 'आत्मा अमर आहे म्हणून मी माझ्या शत्रूस मारले' (पा.४६), हा युक्तीस धरून नाही. कारण जो खरा अध्यात्मी असेल तो कोणाचाही खून करण्यास नक्कीच उद्युक्त होणार नाही. आपले सर्वांत जास्त प्रेम स्वतःवर असते म्हणजे स्वतःतील चैतन्यावर असते. ते जर आत्मतत्त्व एकच आहे तर त्याचे सर्वच आत्मतत्त्वावर प्रेम असल्याने कोणताही अध्यात्मी असला क्षुद्र विचार व भयंकर गुन्हा केव्हाही करणार नाही. त्यामुळे पण 'धर्मग्रंथातील अशा प्रकारच्या श्रीकृष्णाच्या युक्तिवादास आपण मान्यता देतो हे उदाहरण अनुभवबाह्य आध्यात्मिक विचारामुळे मनुष्य कसा अंध होतो ह्या गोष्टींवर विदारक प्रकाश टाकणारे आहे' (पान ४६), हे लेखकाचे वाक्य वाचून खरोखरीच खऱ्या आध्यात्मिक हृदयाचे मात्र विदारण झाल्यावाचून राहत नाही.

लोकमान्य टिळकांनी गीतारहस्यात कर्मसिद्धान्त मांडलेला आहे. व्यास व टिळक यांनी सांख्ययोगाप्रमाणेच कर्मनिष्ठा मोक्षकारक आहे असे म्हटले आहे. लेखकाच्या मते व्यासांनी निष्कामकर्म या शब्दाचा संकुचित अर्थ केला व ज्ञानाचे परा व अपरा हे त्या काळी अस्तित्वात असलेले भेद लक्षात न घेताच ज्ञान एकाच प्रकारचे आहे असे कल्पून कर्म करीत असता माणसाला उच्च प्रकारचे ज्ञान प्राप्त होते असे मानले. 'व्यासांनी नैष्कर्म्यसिद्धी कशास म्हणावे ते सांगितले नाही' (पा. १७). भगवद्गीतेत हा शब्द आला आहे त्यावरून सतत कर्म करीत राहिल्याने कर्माबद्दल नावड निर्माण होण्याची स्थिती असा या शब्दाचा अर्थ करता येईल. कर्मज्ञान, नैष्कर्म्यसिद्धी हे शब्द कर्मसातत्याच्या सिद्धांतास विरोध दर्शविणारे आहेत. अनासक्तीशिवाय निष्काम कर्म शक्य नाही, हे तर सत्यच आहे.

श्रीकृष्ण सिद्धपुरुष होते काय ? यावर लेखकाच्या मते श्रीकृष्ण हे अनासक्त वा स्थितप्रज्ञ नव्हते हे गीता व महाभारत यांवरून सिद्ध होते. शिवाय अलीकडील संशोधनावरून श्रीकृष्ण ईश्वर नसून मानव होता हे मत आता सर्वमान्य (?) होऊ पाहत आहे (पान २२).

लेखकाच्या मते महाभारताचे तात्पर्य एकच. ते हे, की मनुष्य नशिबाच्या अंकित आहे. मनुष्य परतंत्र आहे. मोक्षप्राप्ती हे माणसाचे अंतिम लक्ष्य आहे. म्हणून माणसाने सतत निष्काम वृत्तीने शास्त्रोक्त कर्तव्यकर्मे करीत असावे. मनुष्य ईश्वरास शरण जाऊन आपले कर्तव्य करीत गेला तर त्याला ईश्वराची कृपा प्राप्त होऊन उच्च पद मिळते (गीता, १८ वा अध्याय). पण व्यासांनी दैवाला —नशिबाला शेवटचे पञ्चम स्थान दिले आहे (गीता. १८.१४). त्यामुळे व्यास हे 'मनुष्य केवळ नशीबाच्या अंकित आहे असे म्हणतात' ते बरोबर नाही.

लेखकाने नीतीच्या ज्या तीन पायऱ्या सांगितलेल्या आहेत त्या महत्त्वपूर्ण आहेत. (१) काही क्रिया केवळ श्रद्धेने, पापपुण्याच्या भीतीने, (२) काही क्रिया कार्यकारणसंबंध लक्षात घेऊन, (३) स्वयंस्फूर्तीने वागणे. पहिल्यात भारतीय पूर्वपरंपरा, दुसरी पाश्चात्त्य विचारसरणी आणि तिसरी ही आजच्या लोकशाही जीवनाला उपयुक्त ठरणारी.

अशा तऱ्हेने लेखकाने या पुस्तकात एक निराळाच दृष्टिकोण मांडलेला आहे. चातुर्वर्ण्यव्यवस्था आज अनुपयुक्त असून तिच्यात बदल होणे अपरिहार्य आहे. लोकशाही यशस्वी होण्यासाठी प्रेम, बंधुभाव, वैयक्तिक विकास यांची गरज आहे. लेखकाने

लोकशाहीच्या संदर्भात जे मौलिक विचार मांडलेले आहेत आणि लोकशाही यशस्वी होण्यासाठी विशद केलेले विचार हे आज अत्यंत महनीय असून लोकशाही, चातुर्वर्ण्यव्यवस्था, निष्काम कर्मयोग या विषयांना पारंपरिक विचारांहून एक वेगळी कलाटणी दिलेली आहे. या विषयांवर एक नवीन विचारांचा प्रकाश ह्या पुस्तकात लेखकाने टाकलेला आहे.

– सुनंदा कुलकर्णी

विराग (कवितासंग्रह) – शिरीष पै; वाल्मिक प्रकाशन, एफ– ३३९, मराठा मंदिर मार्ग, मुंबई– ४०० ००८; किंमत पंधरा रुपये; पृष्ठे– ४२.

स्वच्छ सूर्यप्रकाशात सारा भूतल न्हाऊन निघत असताना, एकाएकीच जोराचा वारा सुटावा आणि आकाश हळूहळू काळ्या ढगांनी व्यापून अंधारायला लागावे; एकाएकीच विजा चमकायला लागाव्यात आणि क्षणार्धात धो धो पावसाचे धारानृत्य सुरू व्हावे. काही वेळाने काही कळायच्या आत पाऊस थांबून सारा भूतल संधिप्रकाशाने उजळून निघावा, आणि या मनोहारी दृश्याने मनाला सुखदसा धक्का बसावा अशा या निसर्गाच्या आविष्काराप्रमाणेच माणसाचे मन असते. ते अथांग, गूढ, रहस्यमय, गहन आहे. कवीची कविता हा ह्या अनाकलनीय मनाचाच शोध असतो. आपली निराशा, हुरहूर, काजळलेपणा ह्यांचा अर्थ लावण्यासाठी शब्द धडपडत असतात.

शिरीष पैंचा 'विराग' ह्याला अपवाद नाही. कवयित्रीची मानसिक आंदोलने, अंतर्द्वंद्वे, ह्या काव्यसंग्रहातील चाळीस कवितांतून प्रत्ययास येतात.

मंदावली आहे माझी गती —
कुणीसुद्धा जवळ नाही,
मी चालते आहे...... चालते आहे वाट --
जिला आरंभ वा अंत नाही !

मन निराशेने अतिशय व्यापून राहिलेले आहे; परंतु या अवस्थेतही ताठ राहण्यासाठी ती आशावादाचा किरण शोधते आहे. कारण अर्थ नसण्याला अर्थ आहे, असे स्पष्टीकरण ती स्वतःच देते. उत्कट समर्पणाच्या लालसेपायी कधी ती स्वतःचे अस्तित्वही विसरते; तर कधी अचल, निःस्पृह राहते. गत कालातल्या पण सध्या निर्जीव झालेल्या आठवणींतही ती धन्यता मानते–

उदास नाही आता
जरी थकले आहे–
मघाच्या भरती मागून
ओहोटी अनुभवते आहे–

सर्व भोगल्यावर, अनुभविल्यावर, आलेली एक परिपक्वता, तटस्थपणे पाहण्याची वृत्ती कवयित्री सशब्द करते.

थांबून थांबून आदळताय्‌त
लाटा किनाऱ्यावर
सोडून दिलं मी आज
गेलेले आयुष्य वाळूवर

दुःखाच्या कडा पाणावताना किंवा विषण्णतेच्या छायेत वावरताना कवयित्री कमालीचे एकाकीपण अनुभवते. मन मोकळे करायला जवळ कोणीच नसते. मनाच्या साचलेल्या काळोखात ती भोवऱ्याप्रमाणे फिरत असते. अशा वेळेला मनातले एखाद्या जिवलग सखीला सांगावे एवढ्या एकरूपपणे ती कवितेला जवळ करते. कविता तिची सखी होते; कारण 'कविता केली तेव्हा प्राण शांत झाला' असा अनुभव तिला आलेला असतो. तसेच 'जे सांगता येत नाही ना तुला– ते सांगते मी कवितेला–' असे ती म्हणते अथवा–

पिसून पिसून काढतेय
प्राणातून एकेक ओळ–
की माझ्या कंठातून फुटतायत
ते तुझ्या कवितेचे बोल–

असेही उद्‌गार ती काढते.

कवयित्रीला एका अनामिकाची अतिशय ओढ आहे. त्याचा विरह ती जगते आहे, त्यासाठी ती व्याकुळलेली आहे, त्याच्या मिलनासाठी ती आसुसलेली आहे. त्यासाठी सर्व सहन करण्याची तिची तयारी आहे, त्याच्यासाठी कोणाचीही पर्वा करण्याचे कारण तिला वाटत नाही, सर्व त्याच्यासाठी आहे. स्वतःच्या अस्तित्वाचीही तिला चिंता वाटत नाही. तिच्या त्याच्यात कुणालाही भागिदारी नाही–





अनुक्रमणिका

'म्हणतील फार तर वाया गेले आयुष्य हे ।
एकदा देऊन टाकल्यावर त्याची काय पर्वा आहे ।'

असं असून मिलनाची अवीट गोडी चाखल्यावर त्याचा विरह अटळ आहे. पण एकटेपणा तिला बोचत नाही; कारण एकटं दरवळत तिला बसता येतं, एवढा त्याचा अनुभवसुगंध तिच्याभोवती वलय करून आहे–

' जिथं गाभाऱ्यात पेटलेला धूप–
जळतो आहे, सुगंध अजुन दरवळतो आहे '

असा हा अनुभव आहे.

अशाच प्रकारच्या अनुभवाने कवयित्रीची कविता फुलत राहते. प्रत्येक कविता एक जिवंत, रसरशीत अनुभव आहे. कवितेत कुठेही मोडतोड नाही. लयबद्धता उल्लेखनीय आहे. प्रत्येक कवितेवर एक काळसर असे अंधारमय सावट आहे–

तरीपण प्रवाहातून जाताना
एकमेकासाठी आपले श्वास थांबले –
आयुष्य वेगळी होती तरी–
घडायचे तेच घडले–

कवितेची ही अटळता एवढीच अटळ असू शकेल. वाल्मिक प्रकाशनने कवितेला साजेसे असे हे पुस्तक सुंदर काढलेले आहे– संग्रहाचे मुखपृष्ठ डोळ्याला सुखविणारे आहे. शिरीष पै यांचा हा कवितासंग्रह बऱ्याच कालावधीनंतर आल्याने कवितांतील वेगळेपण जाणवते.

– अरविन्द सोनावले

निधर्मी (काव्यसंग्रह) – फ. म. शहाजिंदे, आंतरभारती प्रकाशन, औराद शहाजनी, १९७९/८०; पृ. ८६; किं. ११ रु.

स्वातंत्र्योत्तर काळात मराठी कविता नवनव्या दिशेने विस्तारली. लिटल मॅगझिन्सची चळवळ, दलित साहित्याची चळवळ या प्रवाहातूनही विकासत, विस्तारत राहिली. १९६० नंतर तिचे स्वरूप अधिक संकीर्ण झाले. १९७०–८० या दशकात ही कविता विविध विषयांना, वृत्तीप्रवृत्तींना कवेत घेत वाटचाल करताना दिसते. या वाटचालीत फ. म. शहाजिंदे यांचा ठळक उल्लेख करावयास हवा.

ग्रामजीवन, शहरी जीवन, पुनश्च ग्राम–शहरी जीवनाची वैशिष्टचे न्याहाळत जगावे लागणारे जीवन, त्या जीवनातील ताण–तणाव हा शहाजिंदे यांच्या चिंतनाचा विषय आहे. एखादा विशिष्ट संप्रदाय, मतप्रणाली यापासून ही कविता अलिप्त आहे, मुक्त आहे. म्हणूनच की काय, ती नवते ला (modernity) जवळची आहे.

कवीचे संवेदनाक्षम मन सतत 'स्व' चा शोध घेते आहे. या संग्रहात आत्मचरित्रात्मक कविता पुनः-पुन्हा भेटतात. त्यावरून हे स्पष्ट व्हावे. हा शोध जसा 'स्व' च्या 'स्व' शी होणाऱ्या संवादातून जाणवतो, तसाच इतर कवितांतून 'स्व' चा 'समाजा'शी जो संवाद घडतो त्यातूनही स्पष्ट होतो. कधी 'संवाद' घडतो तर कधी संघर्ष. पण या साऱ्यांतून नवनिर्माणाचा स्त्रोत अखंडपणे वाहत असतो हेच खरे.

'निधर्मी' हे काव्यसंग्रहाचे शीर्षक अन्वर्थक म्हणावे लागेल. एकविसाव्या शतकाची चाहूल लागलेल्या मानवाच्या दृष्टीने निधर्मीपणा या सांस्कृतिक मूल्याचे भान महत्त्वाचे. एकविसाव्या शतकाची चाहूल आंतरराष्ट्रीय संस्कृती, तिच्यातील भौतिक प्रगतीचा वेग आणि मानवाच्या भावविश्वात होणारी प्रचंड, आश्चर्यकारक उलाढाल निर्देशित करते. 'निधर्मी'चा विचार करताना साहजिकपणेच धर्माचा विचार ओघानेच येतो. समाजाची धारणा करतो तो धर्म. या धर्माची नीतितत्त्वे, मूल्ये पचवून त्यांपलीकडे जाणे म्हणजे धर्मातीतता, निधर्मीपणा. धार्मिकता ते निधर्मीपणा हा प्रवास पाहताना काही प्रश्न उभे राहतात. समाजधारणा करणारा धर्म व्यष्टी अन् समष्टी यांच्या जीवनात उन्नयनाची, आत्मोन्नतची कोणकोणती शिखरे निर्देशित करतो, प्रेयसाच्या गदारोळात श्रेयसाचे भान राखणे अपरिहार्य असले तरी अवघड कसे ठरते, समाजजीवनात निर्माण होणाऱ्या धर्माच्या श्रेष्ठत्वासंबंधीच्या गोंधळाला पचवून, रिचवून माणुसीकरणाचा वेगळा आविष्कार करणारा निधर्मीपणा उदयाला येणार नाही का, या प्रश्नांचे तरंग 'निधर्मी' रसिकाच्या मनात नक्कीच निर्माण करतो.





या संवदेनाक्षम मनाला समाजाकडून प्रतिसाद मिळतो तो थंड, उदास, गोठलेला. ह्यामुळे 'आपल्या आयुष्याला सावरायचे कसं ! ' असे त्याला वाटते. ' मेहबूब सुभानीकी ग्यारवी कर ' असे सांगणारी आपली आई ' बेटा, उनसे अपनी सगाई नही होती अपना कूल कान्होपात्राका कूल है । ' असे म्हणते. आणि ' मी नक्की कोण ? ' हा प्रश्न उरतो. हा प्रश्न एक व्यथा, एक आक्रंदन साक्षात करतो.

'स्व'चा शोध घेताना हे मन समाजाशीही 'संवाद' साधते. 'मोहरम', 'रमजानचा सण' त्याच्या जीवनात आनंद निर्माण करीत नाहीत. कारण या जगात ईश्वराविषयीच्या परमपवित्र भावनांना बाजारी रूप येते. शोकाला श्लोकत्व न येता फिल्मी धुनाच ऐकू येतात. हे फिल्मीपण, हा पोषाखीपणा, हिंदूंच्या सणांतूनही जाणवणारा. 'होळी'च्या सणात भाग घेऊ इच्छिणाऱ्या या मनाला होलिकाच भेटते. प्रल्हाद काही भेटत नाही. प्रल्हाद विष्णूभक्त. सत्प्रवृत्तीचा प्रतिनिधी. त्याचा पिता हिरण्यकश्यपू हा विष्णूचा खूप मोठा विरोधक. हिरण्यकश्यपूने प्रल्हादाला त्याची बहीण होलिका हिच्या मांडीवर बसवून अग्नीत जाळले होते. हिरण्यकश्यपूला असा वर मिळाला की, प्रल्हाद जळून मरेल आणि होलिका जिवंत होईल. प्रल्हाद मरण पावला या आनंदात हिरण्यकश्यपू व त्याचे दैत्य बांधव होते. आनंदाने बेभान झालेल्या अवस्थेत ते गालिप्रदान करीत होते. कवी म्हणतो की, आपल्याला प्रल्हाद भेटला नाही. म्हणजेच सत्प्रवृत्ती भेटली नाही. हे सत्प्रवृत्तीचे दर्शन त्याला गणेशोत्सवातही दिसत नाही. प्रल्हादाची ही प्राक्कथा वर्तमानाला अशी अधोरेखित करते. येथे येशू, मिडास, मॅग्डवेल, प्लेटो, भीष्म, परीक्षित, महमद पैगंबर, मेहबूब सुभानी, इत्यादींच्या प्राक्कथा येतात. वर्तमानाचा अन्वयार्थ लावता लावता या प्राक्कथा भविष्याचाही वेध घेतात असे म्हणावेसे वाटते. प्रेयस–श्रेयस, लौकिक–पारलौकिक, संवाद–संघर्ष, अगत्य–उदासीनता यांवर त्या प्रकाश टाकतात.

कवीला दिखाऊपणा, खोटेपणा यांचा तिरस्कार आहे. उद्वेग आहे. त्यामुळेच येथे स्वप्नांच्या राखेतून रांगोळीची आरास येते. अन् पुढे आराशीसह विभूत लावलेले वक्रतुंड महाकाय भेटतात. पण कोणतीच आरास मनाची उदासीनता नाहीशी करीत नाही. गणेशोत्सवातील गुलालाची पोती राष्ट्रधर्माचे स्मरण करून देतात. पण गुलालाचा रंग जरी सारखा असला (गणेशोत्सव आणि राष्ट्रीय सण यांतील) तरी मनाचे रंग कोठे सारखे असतात ? त्यामुळे विग्रहाचा रंग चढतो. विग्रहातून विनाशाची वाट दिसते. विग्रह काही विद्रोहाला जन्माला घालत नाही. तर तो दुष्टवृत्तीलाच खतपाणी घालतो. या साऱ्यातून जाणवत राहते ते आपले सांस्कृतिक मागासलेपण.

हे सांस्कृतिक मागासलेपण नष्ट व्हावे, प्रगतीचे रस्ते सापडावेत यासाठीच तर शैक्षणिक विश्व उभारलेले असते. सांस्कृतिक जीवनाची सारी आव्हाने स्वीकारण्याच्या भूमिकेशी ते बद्ध असते. पण हे शैक्षणिक जीवनच कमालीचे पोखरलेले आहे. येथे अनेक कुप्रवृत्तींची रेलचेल. प्राध्यापकांना लाच घेता येत नाही; यातून येणारी हळहळ आत्मपरीक्षणाची एक वेगळी दिशा दाखवते. महाविद्यालय ते संसद येथपर्यंतचा प्रवास आत्मपरीक्षणाच्या वेगवेगळ्या दिशा, शक्यता दाखवणारा आहे.

सगळ्या कु-प्रवृत्ती येथे एकमेकांस साथ देतात. माणुसीकरणाचे, दीनदुबळ्यांच्या दुःखाचे सूर येथे ऐकू येत नाहीत. ते दाबून-दडपून टाकले जातात. त्या सूरांना मुखर करणारी ही कविता आहे. हे सारे येथे व्यक्त होते ते उपहास, उपरोधातून. हा उपहास, उपरोध अंतर्मुख करणारा. दुष्काळ, दारिद्र्य या प्रश्नांचे पोरकेपण स्पष्ट करणारा.

असे असले तरी कवी निराश नाही. हे सारे प्रश्न माणसाने निर्माण केले आहेत; आणि हे प्रश्न माणूसच सोडवू शकेल यावर त्याचा विश्वास आहे. म्हणून तर 'बाबा आमटे' या कवितेत सृजनतेचा, नवनिर्माणाचा 'जो जे वांछील तो ते लाहो' चा मंत्र तो जपतो. उच्चतम ध्येय अन् त्याची प्राप्ती यांतील अलौकिकाचा भाग स्पष्ट करीत करीत त्यातील लौकिकाचे वेगळेपण, आश्चर्योद्‌गारातील विधानात्मकता येथे स्पष्ट होते.

हे मन समष्टीचा विचार करता करता 'स्व'–चाही विचार करते. प्रणयभावनेच्या विविध छटा व्यक्त करते. मीलन, विरह, अनुनय यांची स्मरण-

साखळीच उभी राहते. सखीच्या सहवासातील सांज ग्रेसच्या ' संध्याकाळच्या कविता ' सारखी जाणवते. येथेही पार्थिवाला अपार्थिवाचा स्पर्श आहे. मनोमीलनाचा ध्यास लागलेले मन अनुपम, श्रेष्ठ आनंदानुभवनात मश्गुल आहे म्हणून तर प्रेयसीने नाटक करू नये असे हे मन तिला बजावते. परमेश्वरमोलाच्या स्वमनाची त्याला कदर आहे.

कवी ' स्व ' दृष्टिकोनाबरोबर इतरांचे दृष्टिकोनही मांडतो. त्यामुळे ' निधर्मी ' तील कविता अधिक चैतन्यमय झालेली आहे. ही कविता विलक्षण प्रामाणिक आणि तितकीच अनाग्रही आहे. निरीक्षण मग ते ' स्व ' चे असो वा ' समाजा ' चे असो, ते निरीक्षण प्रामाणिक आहे. पूर्वग्रहापासून अलिप्त आहे. या कवितेचे हे वैशिष्टच तिच्या भावी वाटचालीविषयी खचितच अपेक्षा उंचावणारे आहे, असे म्हणावेसे वाटते.

– पंडित टापरे



अनुक्रमणिका





वाद–संवाद

संपादक,
'नवभारत' मासिक यांस,
स. न. वि. वि.

एखाद्या लेखकाने लिहिलेल्या पुस्तकावरील परीक्षणाचे परीक्षण करावे काय– विशेषतः लेखकाने स्वतः – असे जर कोणी मला विचारले असते, तर त्याला मी 'नाही' असेच उत्तर दिले असते. कारण अशा परीक्षणांना अंत उरणार नाही. परीक्षणाचे परीक्षण, परीक्षणाच्या परीक्षणाचे परीक्षण अशी ही मालिका वाढतच जाईल. म्हणून ते स्वागतार्ह नाही, असे मला वाटते. शिवाय ते एका अर्थाने शिष्टाचाराला धरूनही होणार नाही. परंतु ज्यांची चर्चा होणे उद्बोधक ठरेल, असे काही मुद्दे जर एखाद्या परीक्षणात उपस्थित केले असतील– किंवा झाले असतील; तर अशा परीक्षणाची दखल मात्र घ्यावयास पाहिजे– निदान लेखकाने तरी– असे मी म्हणेन. मी लिहिलेल्या "बर्ट्रांड रसेल" या पुस्तकाचे डॉ. शि. स. अंतरकर यांनी जे परीक्षण केले आहे ("नवभारत", ऑक्टोबर, १९८३), ते या दुसऱ्या प्रकारच्या परीक्षणासारखे असल्याने त्यातील काहीच मुद्द्यांची दखल घेणे, संक्षेपाने का होईना, उद्बोधक ठरावे. कारण ते मुद्दे तत्त्वज्ञानात महत्त्वाचे गणले जातात. हे करण्यापूर्वी डॉ. अंतरकर आणि प्रा. रेगे यांचे मनःपूर्वक आभार मला मानावयास पाहिजेत. उत्कृष्ट परीक्षणाचा एक निर्विवाद नमुना (paradigm) म्हणून ज्याकडे बोट दाखविता येईल असे परीक्षण लिहिल्याबद्दल डॉ. अंतरकरांचे आणि त्याला प्रकाश दाखविला याबद्दल प्रा. रेगे यांचे.

एकतीस–परिच्छेदी परीक्षणात डॉ. अंतरकरांनी माझ्या पुस्तकातील जे गुण-दोष–काहीच आणि तेही थोडक्यात– दाखविले आहेत. त्यांपैकी येथे मला केवळ दोषांशीच कर्तव्य आहे (गुणांसंबंधी मी काय बोलणार ?). अशा दोषांचे ढोबळ वर्गीकरण केल्यास ते खालील प्रकारचे आहेत असे दिसेल : (१) निष्काळजीपणा (परि. ५, २१), (२) त्रोटक स्पष्टीकरण (परि. १९–२०), (३) काटेकोरपणाचा अभाव (परि. १६–१७), (४) शैलीतील तोच तोपणा (परि. ३०), (५) शब्दांचे उच्चार, इत्यादी. हे दोष अर्थातच मला मान्य आहेत आणि त्यांविषयी मला काहीही म्हणायचे नाही. कारण हे दोष प्रामुख्याने माझ्या लेखनाविषयीचे, लेखनपद्धतीविषयीचे आहेत असे मी समजतो. पुढेमागे तशी संधी मिळाल्यास ते दूर करण्याचा मी प्रयत्नही करेन. अशा लेखनविषयक दोषांव्यतिरिक्त ज्या दोषांकडे– खरं तर चुकांकडे– डॉ. अंतरकरांनी लक्ष वेधले आहे ते दोष रसेल यांच्या तत्त्वज्ञानाबाबत माझ्या समजुतीविषयीचे– अर्थात गैरसमजुतीविषयीचे आहेत असे ते म्हणतात. अशा दोषांविषयी या ठिकाणी मला कर्तव्य आहे. हे मुद्दे केवळ रसेल यांच्या तत्त्वज्ञानातच नव्हे तर, एकूणच तत्त्वज्ञानात महत्त्वाचे आहेत आणि म्हणून त्यांची चर्चा मला वाटते, उद्बोधक ठरेल. डॉ. अंतरकर यांनी उपस्थित केलेल्या मुद्द्यांपैकी केवळ दोहोंचाच विचार, आणि तोही संक्षेपाने, मी येथे करणार आहे.

(अ) सहाव्या परिच्छेदात, "जे ज्ञान भाषेमध्ये व्यक्त होत नसते, होऊ शकत नाही, ते ज्ञान अशक्य आहे असे आपण समजता कामा नये. भाषेमध्ये व्यक्त न झालेले ज्ञान शक्य आहे हे आपण लक्षात ठेवले पाहिजे", हे पृ. ११ वरील उद्धरण देऊन डॉ. अंतरकर म्हणतात की, 'हा विचार गूढवादी वाटतो'. त्याच परिच्छेदात शेवटी ते असेही म्हणतात की, 'रसेलला कोणत्याही तऱ्हेचा भाषेत व्यक्त न करता येणारा गूढवाद मान्य नव्हता. त्यामुळे रसेलच्या तत्त्वज्ञानाची प्रस्तावना म्हणून रसेलच्या विचाराशी विसंगत असलेले वरील विधान खटकले'. याचा अर्थ हा, की डॉ. अंतरकरांच्या मते, (१) गूढ अनुभव भाषेत व्यक्त करता येत नाही आणि (२) गूढवादी मत रसेलच्या विचाराशी विसंगत आहे. यापैकी (१) विषयी मतभेद असण्याचे कारण नाही. परंतु ज्यांना सामान्यपणे गूढ अनुभव म्हटले जाते केवळ असेच अनुभव भाषेत व्यक्त करता येत नाहीत असे आपल्याला आढळत नाही. तीव्र दुःखाचा अनुभव अथवा निःसीम प्रेमाचा अनुभव हा भाषेत खऱ्या अर्थाने व्यक्त करता येत नाही, हे आपण सर्व मान्य

करतो. परंतु तो अनुभव मात्र गूढ आहे असे आपण समजत नाही. आता 'तार्किक आकारा'विषयी रसेल यांचे मत आणि विट्गेन्स्टाईन यांचे मत यांतील भेद सर्वश्रुतच आहे. परंतु याही संदर्भात एका गोष्टीकडे मी डॉ. अंतरकरांचे लक्ष वेधू इच्छितो. तार्किक आकार हा तार्किक विधानांचा घटक (constituent) असतो, असे रसेल म्हणतात. परंतु ते असेही म्हणतात, की विशिष्ट तार्किक विधानाचा जो तार्किक आकार असतो तो त्या विधानाचा घटक नसतो. त्यांच्याच शब्दांत सांगायचे झाल्यास "Logical Atomism" मध्ये ते असे म्हणतात की, ".. the form of a proposition is never a constituent of that proposition itself". (p. 96) आता प्रश्न हा आहे, की एखाद्या तार्किक विधानाचा आकार त्या विधानाचा जर घटक नसेल तर ते तार्किक विधान आपल्याला कसे समजते ? कारण तार्किक विधानात सर्व संकेत (Symbols) ही व्यये (variables) असतात. आपल्याला अशी तार्किक विधाने 'समजतात' असे जेव्हा आपण म्हणतो तेव्हा तो कोणताही अनुभव नसतो- गूढ तर नाहीच नाही- असे आपल्याला म्हणता येईल. परंतु आपले हे आकलन विधानात मांडता येत नाही असे आपण समजतो. म्हणजेच असे ज्ञान शक्य आहे जे विधानात व्यक्त करता येत नाही असे म्हणण्यात विसंगती आहे असे आपल्याला म्हणता येणार नाही. २) आता मुख्य प्रश्न हा आहे, की हे मत रसेल यांच्या विचाराशी विसंगत आहे काय ? डॉ. अंतरकर म्हणतात की, "रसेलला कोणत्याही तऱ्हेचा (जाड ठसा माझा) भाषेत व्यक्त न करता येणारा गूढवाद मान्य नव्हता." यावरून डॉ. अंतरकरांना उघडच असे सुचवायचे नाही असे मी समजतो की, भाषेत व्यक्त करता येणारा गूढवाद रसेल यांना मान्य होता. त्यांचा रोख 'कोणत्याही तऱ्हे'च्या गूढवादाकडे आहे. भाषेत व्यक्त होणारा अथवा न होणारा असा गूढवाद रसेल यांच्या विचाराशी विसंगत आहे असे ते समजतात. परंतु रसेल यांच्या कोणत्या विचाराशी हा विसंगत आहे ? त्यांच्या 'तार्किक आकारा' विषयीच्या मताचा निर्देश वर केलाच आहे. प्रत्यक्ष गूढवादाविषयी रसेल यांचे विचार त्यांच्या "Mysticism and Logic" या लेखात आढळतात. त्यात गूढानुभव आणि विज्ञान यांमध्ये भेद आहे असे जरी ते म्हणत असले, तरी एका अर्थाने त्यांचा संगम आणि संघर्ष हा तत्त्वज्ञानाला उपयुक्त ठरतो असेही ते म्हणतात. या लेखाची सुरवातच मुळी या शब्दांत रसेल करतात : "Metaphysics, or the attempt to conceive the world as a whole by means of thought, has been developed from the first, by the union and conflict of two very different human impulses, the one urging men towards mysticism, the other urging them towads science." आणि पुढे त्याच लेखात ते असे म्हणतात की,

"... while fully developed mysticism seems to me mistaken, I yet believe that, by sufficient restraint, there is an element of wisdom to be learned from the mystical way of feeling, which does not seem to be attainable in any other manner. If this is the truth, mysticism is to be commended as an attitude towards life, not as a creed about the world." (p. 11) यावरून 'कोणत्याही तऱ्हे'चा गूढवाद रसेल यांना मान्य नव्हता असे आपल्याला म्हणता येणार नाही. आणि म्हणून रसेल यांच्या तत्त्वज्ञानाची प्रस्तावना या दृष्टीने हे विसंगत ठरते असे जे डॉ. अंतरकरांना वाटते तसे मला वाटत नाही.

ब) परिच्छेद आठ ते बारा यांमध्ये निगामी अनुमानाच्या स्वरूपाविषयी आणि निगामी व विगामी अनुमानांतील भेदाविषयी मी केलेली विधाने कशी चुकीची आहेत हे डॉ. अंतरकरांनी दाखविले आहे. याविषयी मला असे म्हणायचे आहे, की निगामी अनुमानाविषयी जेव्हा तर्कशास्त्रज्ञ बोलत असतात, तेव्हा ते निगामी अनुमानाच्या सामान्य स्वरूपाविषयी बोलत असतात अशी माझी समजूत आहे. निगामी तर्काविषयीचा विचार हा प्रामुख्याने तर्काच्या वैधतेविषयी [validity] असतो, सत्याविषयी [truth] नाही, असे समजण्यात येते. ही

वैधता तर्काच्या रूपावरून, आकारावरून [form] निर्धारित करण्यात येते. तर्काचा आकार हा तार्किक शब्दांच्या अर्थावरून निर्धारित होतो. तार्किक शब्दांच्या अर्थावरूनच निष्कर्ष हा आधार-विधानावरून निष्पन्न होतो की नाही याचा विचार निगामी तर्क करतो; म्हणूनच निगामी तर्काचे स्वरूप हे आकारिक [formal] असते असे तर्कशास्त्रज्ञ समजतात. निगामी तर्काचे जर हे स्वरूप असेल तर त्यात सत्यासत्यतेचा विचार कोठे येतो हे माझ्या अजूनही लक्षात येत नाही. आणि यामुळेच निगामी अनुमानाचा (तर्काचा) वस्तुस्थितीशी काहीही संबंध नसतो असे जर म्हटले तर त्यात चूक काय आहे हे मला समजले नाही. डॉ. अंतरकरांनी inference आणि implication यामध्ये जो भेद दाखविला आहे तो मला माहीत आहे, आणि म्हणून त्यात माझी गल्लत झाली आहे असे जे डॉ. अंतरकरांना वाटते तसे मला वाटत नाही. गल्लत झालीच असेल तर ती डॉ. अंतरकरांचीच झाली आहे असे दिसते. कारण अकराव्या परिच्छेदात तीन ठिकाणी ते निगामी अनुमानाच्या निष्कर्षाविषयी बोलतात. परंतु मी जी विधाने केली आहेत त्यांत दुसरे आणि तिसरे विधान आधारविधाने आणि निष्कर्ष यांच्या संबंधाविषयीची आहेत, निष्कर्षाविषयीची नाहीत याकडे डॉ. अंतरकर यांचे दुर्लक्ष झालेले दिसते. म्हणूनच "सर्व माणसे मर्त्य आहेत, सॉक्रेटिक माणूस आहे, म्हणून सॉक्रेटिस मर्त्य आहे" हे सुपरिचित उदाहरण घेऊन ते म्हणतात, की "या निगामी अनुमानाचा निष्कर्ष (जाड ठसा माझा) वस्तुस्थितिविषयक विधान आहे." म्हणजे ते सत्य आहे असे त्यांना म्हणायचे आहे. परंतु हे सत्य आहे की नाही याचा विचार निगामी अनुमानात होत नाही. त्यात केवळ आधारविधानांवरून निष्कर्ष निष्पन्न होतो की नाही याचाच विचार होतो. वरील उदाहरणात "सर्व" या तार्किक शब्दाचा जो अर्थ आहे यावरून निष्कर्ष निष्पन्न होतो असे समजण्यात येते. म्हणून मी केलेल्या विधानामध्ये काही चूक आहे असे मला वाटत नाही.

विस्तारभयास्तव तूर्त एवढेच पुरे !

– श्रु. वा. बखले







सार-संकलन

तेव्हा आणि आता

एखाद्या संवेदनशील पाश्चिमात्य माणसाला आजचा भारत कसा दिसतो ? ब्रिटिश राजवट आणि स्वातंत्र्यानंतरची भारतीय राजवट यांत त्याला मुख्यत: कोणता भेद दिसतो ?

हा एक स्वीडिश पत्रकार आहे. तो पूर्वी अनेकदा भारतात आला होता. यावेळी त्याची बायकोही सोबत आहे. नव्या वर्षदिनी ते नवी दिल्ली येथे होते. अर्थात पार्टीला गेले. पहाटे पाच वाजता पार्टी संपली. पार्टीला वरिष्ठ सनदी नोकरांची गर्दी होती.

"पहा हे सगळे उच्च अधिकारी डुलत डुलत नवीन वर्षात झोपायला निघाले" बायको म्हणाली. "राज्ये येतात आणि जातात. पण जोपर्यंत कर आहेत आणि महसूल गोळा होतो आहे तोपर्यंत यांची व्यवस्थित सोय आहे."

सहा वाजता त्यांना न्याहरी वाढली. म्हशीचे दूध घातलेला गोड, दाट, गरम चहा. दूध इतके दाट होते, की चहाच्या पृष्ठभागावर पिवळ्या मोत्यांसारखे सायीचे गोलक तरंगत होते. सोबत उकडलेली अंडी आणि गरम चपात्या होत्या. न्याहरी वाढणाऱ्या वेटरचे डोळे तांबूस होते. त्याला रात्रभर झोप मिळाली नव्हती.

१८५७ चा विषय निघाला. बंडानंतर ब्रिटिशांनी सुव्यवस्था स्थापन केली. त्यांनी हिंदूंची देवळे जमीनदोस्त केली, भव्य मुस्लिम कबरींचे बिलियर्ड हॉलमध्ये परिवर्तन केले आणि अशा रीतीने आपली सांस्कृतिक श्रेष्ठता प्रस्थापित केली. आपल्याविषयी आदर निर्माण करण्यासाठी त्यांनी लोकांना ठार मारले आणि लोकांना पिळून कर गोळा करण्याची पद्धत व्यवस्थितपणे बसविली.

बायको म्हणाली, "तुम्ही असं सरळ लिहू नका. ते गांवढळ तर ठरेलच; पण तुम्ही भाबडे आहा, तुम्हाला सामाजिक, ऐतिहासिक परिवर्तनाचं आकलन नाही असं सगळे म्हणतील. सगळे तुमच्यावर उलटतील. तुमचं म्हणणं जरा सौम्यपणे, अनेक श्लेष काढीत तुम्ही मांडा. भारताच्या ब्रिटिश, वासाहतिक कालखंडाविषयी नव्याने आदरभाव निर्माण होत आहे; विशेषत: भारतीय मध्यमवर्गात."

"ते तर त्या वसाहतकालाचेच वंशज आहेत."

"आणि तुमचे स्वीडिश, अमेरिकन वाचक काय वेगळे आहेत ? तेव्हा विद्वत्तापूर्ण, सामाजिक, ऐतिहासिक विवेचनावर आधारलेले लेखन करा. भाषा प्रगल्भ असू द्या. सरळसोटपणे लिहू नका. इंग्लिश स्वातंत्र्य, ब्रिटिश संसदीय लोकशाही, ब्रिटिश वृत्तपत्रस्वातंत्र्य, फेबियन समाजवाद, इ. इ. या साऱ्यांसाठी भारतीय शेतकऱ्यांनी किंमत मोजली असं लिहू नका. लेनिनने तसं एकदा म्हटलं होतं. पण आता लेनिनवाद एक प्रतिष्ठित विचारप्रणाली आहे, रशियन वरिष्ठ वर्ग निर्माण झाला आहे आणि तो आता साम्यवाद, आणि क्रांतीचे लाल निशाण आणि विद्यापीठं यांचा संरक्षक बनला आहे. व्हिक्टोरिअन काळात ब्रिटिश वरिष्ठ वर्ग ख्रिश्चॅनिटी आणि चर्च ऑफ् इंग्लंडचा संरक्षक होता तसंच हेही आहे.

पण त्या चर्चसाठी जी किंमत पडत होती ती भारतीय शेतकरी मोजत होते. आणि मार्क्सवादासाठी जी किंमत पडते ती रशियन, पोलिश टर्कोमन, क्यूबन शेतकरी मोजत आहेत. आणि काही प्रमाणात भारतीय आणि आफ्रिकन शेतकरी मोजत आहेत. विचारप्रणाली वगैरे बदलतात. पण नफ्याचं लोणी जे मागे काढून घेण्यात येत असे ते चालूच आहे. स्वातंत्र्यापूर्वी ब्रिटिश लोक आणि भारतीय मध्यमवर्ग ते बळकावीत होता.

आज भारतीय मध्यमवर्ग राजवट चालविण्याइतका स्वतंत्र झाला आहे. आणि ब्रिटिशांची जागा अमेरिकन आणि रशियन यांनी घेतली आहे. पण हे सगळं चाललं आहे ते गरीब शेतकऱ्यांच्या आणि शेतमजुरांच्या कष्टांवरच चाललं आहे– हे सगळं म्हणजे राज्याचा थाटमाट, संसद, राजकीय पक्ष, विद्यापीठं वगैरे."

१९०६ मध्ये विल्यम जेनिंग्ज ब्रायन या अमेरिकन राजकीय पुढाऱ्याने ब्रिटिश राजवटीवर एक लेख लिहिला होता. ब्रिटिश राज्य कसं चालतं हे स्वत: पहायला तो भारतात आला होता. तो काही क्रांतिकारक विचारसरणीचा नव्हता, अर्थशास्त्रातल्या गुंतागुंतीच्या उपपत्तींचं ज्ञान त्याला नव्हतं. पण एक गोष्ट त्याला स्पष्टपणे दिसली. आणि ती तितक्या स्पष्टपणे अलीकडच्या जहालांना दिसण्यात

अनुक्रमणिका

अडचणी येतात. ती ही, की भारतात जे सरकार त्याला दिसलं त्याचा सारा भार गरिबांच्या खांद्यावर होता. गरिबांकडून पैसा काढून घेऊन तो वर पोचविणारा एक प्रचंड पंप असं त्या सरकारचं स्वरूप होतं. रशियात झारचं जे राज्य होतं, त्यापेक्षाही भारतातील ब्रिटिश राजवट वाईट होती, असं ब्रायनचं मत बनलं. अर्थात ब्रिटनमध्ये भाषणस्वातंत्र्य होतं. झारशाहीत नव्हतं. हिंदुस्तानात तेव्हाही काही प्रमाणाण स्वातंत्र्य होतं; पण त्याला मर्यादा होत्या. ब्रिटिशांनी ब्रायनचा लेख त्यावर बंदी घालून ताबडतोब जप्त केला. त्याचं जे उर्दू भाषांतर करण्यात आलं त्यावरही जप्ती आणली आणि भाषांतरकारावर सरकारविरुद्ध अप्रीती निर्माण करण्याचा आरोप करून खटला भरला. त्याला कैद केली.

पण, हा स्वीडिश पत्रकार म्हणतो, आज त्याला जी राजवट भारतात दिसली– तिचेच हे अधिकारी नव्या वर्षी पहाटे पाचपर्यंत पार्टीत रंगले होते– ती जुनी ब्रिटिश राजवटच आहे. ब्रायनने वर्णन केलेली राजवटच अजून चालू आहे, लाला लजपतराय यांनीही तिचे वर्णन केले होते. त्यांनी न्यूयॉर्क येथे "भारतातील राजकीय परिस्थितीविषयीचे काही विचार" हे पुस्तक प्रसिद्ध केले. ब्रिटिश सरकारने त्याच्यावर ताबडतोब बंदी घातली आणि सागरी कस्टम कायद्याचा आधार घेऊन त्याच्या प्रती भारताच्या किनाऱ्याला पोचताक्षणी जप्त होतील, भारतात शिरणार नाहीत अशी व्यवस्था केली.

आज जी राजवट आहे तिच्याविषयी असे सरळपणे कोण लिहितात? तर नक्षलवादी. आणि आज नक्षलवादी प्रसिद्ध करतात त्याच्यावर जप्ती येते. नक्षलवाद्यांना मारहाण करण्यात येते. अनेकदा मरेपर्यंत मारण्यात येते. आणि ते उलट बदला घेतात.

ऑक्टोबर ३०, १९२८ ला लाला लजपतराय यांच्यावर लाहोर स्टेशनसमोर पोलिसांनी हल्ला केला. लोकांचे म्हणणे असे होते, की जे. ए. स्कॉट या पोलिस सुपरिन्टेन्डेण्टने त्यांना मारहाण केली व त्यात त्यांचा मृत्यू घडून आला. पोलिसांचे म्हणणे असे होते, की लालाजींचा मृत्यू नैसर्गिक होता. हिंदुस्तान सोशलिस्ट रिपब्लिकन आर्मी या क्रांतिकारकांच्या संघटनेने स्कॉट खुनी आहे असे जाहीर केले आणि १७ डिसेंबर रोजी त्याची हत्या करण्याचे ठरविले. योगायोगाने त्या दिवशी स्कॉटच्या मोटरसायकलवर सॉंडर्स हा त्याचा साहाय्यक अधिकारी बसला होता आणि म्हणून स्कॉटऐवजी तो शिवराम राजगुरू आणि भगतसिंग यांच्या गोळ्यांना बळी पडला. दुसऱ्या दिवशी लाहोरमध्ये भित्तिपत्रके फडकली: "सॉंडर्स ठार झाला आहे. लालाजींच्या हत्येचा बदला घेण्यात आला आहे."

भगतसिंग–राजगुरू यांनी तेव्हा जे केले, ते चाळीस वर्षांनंतर नक्षलवादी करीत आहेत. तेही वर्गशत्रूंच्या हत्या करीत आहेत. अर्थात हे धोरण चूक आहे. कारण त्यामुळे ते एकटे पडले.

पण ह्या पत्रकाराला १९६१ मध्ये त्याच्या बाबू या दोस्ताने लालाजींच्या हत्येचे व ह्या हत्येच्या घेतलेल्या सूडाचे जे वर्णन केले होते ते अजून आठवते. १९४६ साली झालेल्या नाविक बंडाच्या वेळी बाबू हा बंडखोरांचा एक पुढारी होता. पण आज बाबू दशलक्षाधीश आहे. रशिया आणि अमेरिका या दोन्ही देशांत त्याचे औद्योगिक–व्यापारी संबंध आहेत. आज त्याला भारताच्या राजकीय परिस्थितीविषयी विचारले तर तो एवढेच म्हणतो, की अशा गोष्टीविषयी विचार करण्याचे त्याने सोडून दिले आहे. आणीबाणीतसुद्धा त्याने इंदिरा गांधी यांच्या धोरणाविषयी ब्र काढला नाही.

"हे असं का होतं हे समजणं सोपं नाही" पत्रकाराची बायको म्हणाली.

"फारसं कठीण नाही." पत्रकार म्हणाला, "आता भारतीय मध्यमवर्गाने महसूल गोळा करणाऱ्या या सबंध यंत्रणेचा कारभार हाती घेतला आहे. तेव्हा तिने मागे काय केले आणि ती आता काय करीत आहे याविषयी संतापाने बोलणे त्याला परवडत नाही. १९२० साली कलकत्ता येथे भरलेल्या राष्ट्रीय कॉंग्रेसमध्ये लाला लजपतराय यांनी ब्रिटिश सरकारच्या वर्तनाविषयी जे भाषण केले होते ते आजच्या भारताचे वर्णन असल्यासारखे वाटते. ते म्हणाले होते:

'रेलियाराम आणि अब्दुल्ला यांनी असे सांगितले, की सोजिरांनी त्यांना पोटावर सरपटत जायला तर लावले होतेच; पण सरपटत असताना सोजिर त्यांच्यावर बुटांच्या लाथा मारीत होते आणि रायफलच्या दस्त्यांनी त्यांना मारीत होते. आंधळा असलेल्या कहानचंदाने आपल्याला सरपटायला कसे भाग पाडण्यात आले आणि लाथांनी कसे मारण्यात आले याचे

वर्णन केले. सहा मुलांना सार्वजनिक ठिकाणी फटके मारण्यात आले. त्यातील एक सुंदर सिंग चौथ्या फटक्यानंतर बेशुद्ध पडला. पण त्याच्या तोंडात पाणी ओतून त्याला सावध करण्यात आले आणि त्याला परत फटके मारायला सुरवात करण्यात आली. तो परत बेशुद्ध पडला. पण वीस फटके पुरे होईतो त्याला मारण्याचे थांबविण्यात आले नाही...' हे १९२० सालाचे वर्णन आहे."

ब्रिटिशांनी उभारलेली सरकारी यंत्रणा आज काय करीत आहे हे पाहण्यासाठी १९७७ साली बिहार राज्याच्या मोंघीर जिल्ह्यातील बराहिया या गावी झालेल्या गोळीबाराकडे वळूया. त्याच्यात चार माणसे मृत्यू पावली होती.

ऑगस्ट ३१ रोजी दोघा कुविख्यात गुंडांनी एका शाळकरी मुलाला पळवून नेले. ह्याच्यामागे अनैसर्गिक लैंगिक वासना होती. ही गोष्ट लगेच पोलिसांना कळविण्यात आली. आपल्याविरुद्ध पोलिसात रिपोर्ट करण्यात आला आहे हे कळताच ते गुंड लगेच शाळेत गेले आणि त्यांनी विद्यार्थ्यांना व शाळेच्या व्यवस्थापकांना मारहाण केली. ही गोष्टही पोलिसांना कळविण्यात आली. ड्यूटीवर असलेला अधिकारी या गोष्टीची दखल घ्यायला फारसा राजी नव्हता. पण एव्हापर्यंत या घटनेचा गवगवा झाला असल्यामुळे तो एका हवालदाराला घेऊन शाळेत गेला. तेथे पोलिस गुंडांना संरक्षण देत आहेत असा आरोप त्यांच्यावर करण्यात आला. पोलिस आणि विद्यार्थी यांच्यांत मारामारी झाली.

संध्याकाळी विद्यार्थी, शाळेचे व्यवस्थापक आणि इतर गावकरी यांची सभा झाली आणि गुंडांविरुद्ध कारवाई करण्यासाठी पोलिसांना भाग पाडावे म्हणून दुसऱ्या दिवशी निदर्शने करावी असे ठरविण्यात आले. हे गुंड गावात दहशतीचे वातावरण निर्माण करीत होते; खून, दरवडे, बलात्कार, पैसे उकळणे हे सर्व प्रकार ते करीत होते.

पण गुंडांचे केवळ स्थानिक पोलिसांशी चांगले संबंध होते असे नव्हे. त्यांचे हात राज्यसरकारपर्यंत पोचले होते. त्यांचा पाठीराखा एक समाजवादी होता. पण १९५२ च्या निवडणुकीत पडल्यानंतर त्याने या दोन गुंडांशी व त्यांच्या टोळीशी जुळवून घेतले. निवडणुकीच्या वेळी ही टोळी त्याचे हस्तक म्हणून काम करते, मतदानकेंद्रांवर ताबा मिळवून त्याच्या मतपेटीत मतदानपत्रिका कोंबते आणि त्याला निवडून आणते. याच्या मोबदल्यात गुंडांना काही विशेषाधिकार मिळालेले आहेत. उदा., हरोहर पुलावरील उतारूंपासून टोल गोळा करण्याचे कंत्राट त्यांना मिळाले आहे. पूर्वी हे कंत्राट तीन ते चार लक्ष एवढ्या रकमेसाठी देण्यात येत असे. या गुंडांना ते केवळ १ लक्ष १७ हजार रुपयांना मिळाले आहे.

लोक पोलिसचौकीसमोर जमा झाले आणि घोषणा देऊ लागले. कुणीतरी चौकीवर दगड फेकले. पोलिस वाटच पाहत होते. त्यांनी गोळीबार सुरू केला. सत्तर ते ऐंशी गोळ्या झाडण्यात आल्या. पोलिसचौकीसमोर बराहियाचे अर्धे लोक जमले होते. त्यांच्यांत काँग्रेस आणि जनता या दोन्ही पक्षांचे सभासद होते, शाळांतले विद्यार्थी होते, शिक्षक, वकील, शेतकरी, दुकानदार सर्व होते. गोळीबाराचा आवाज सुरू झाल्यावर ते सैरावैरा, जीव घेऊन पळू लागले. ते आपल्या सरकारापासून दूर पळत होते. सहाजण पळून जाऊ शकले नाहीत. चौघे ठार झाले होते आणि दोघेजण गंभीर रीतीने जखमी झाले होते.

ह्या बातमीत गुप्त असे काही नाही. ही बातमी वर्तमानपत्रांत प्रसिद्ध झाली होती आणि अशा बातम्या सर्रास प्रसिद्ध होतात. तुम्ही मध्यमवर्गीय बुद्धिजीवी वर्तुळात वावरत असला तर तुमच्या हे ध्यानात येते, की अशा बातम्यांनी कुणी अस्वस्थ होत नाही. 'चला, बिहारमध्ये आणखी एक गोळीबार झाला' कुणीतरी म्हणते.

ह्या वर्तुळात तुम्हाला खूप हुषार, बहुश्रुत, चमकदार बुद्धीची माणसे आढळतील. इंगमार बेर्गमानविषयी ती चर्चा करीत असतील. किंवा स्त्रीमुक्ति–आंदोलनाविषयी. नोकर लोक लहान तबकातून सुका मेवा आणि खारे पदार्थ घेऊन पाहुण्यापुढे मधूनमधून वाकतात. त्यांचा समाचार घेत एखादा माणूस सोव्हिएट रशियात अतींद्रिय मानसशास्त्राविषयी नवीन काय शोध लागले आहेत, याविषयीचे बोलणे सुरू करील. 'का? चीनमध्ये सुद्धा अतींद्रिय मानसशास्त्र सुरू झालं आहे' अशी साथ त्याला कुणी देईल. तुम्हाला एखादा अमेरिकन समाजशास्त्रज्ञ अशा दिवाणखान्यात भेटेल. तो अनेकदा भारतात आलेला असेल आणि उदा., दक्षिण भारतात वस्तूंचे उत्पादन कसे कसे वाढत गेले

आणि त्याचे सामाजिक परिणाम काय झाले याविषयीचे आकड्यांनी भरलेले संशोधन त्याने केले असेल.

वृद्धत्वाकडे झुकलेली एखादी मृदू, गंभीर वृत्तीची स्त्रीही तुम्हाला भेटेल, साध्या पण सुबक वेषातली. ती नुकतीच जिनिवासारख्या एखाद्या ठिकाणाहून परतलेली असेल. 'अध्यापनपद्धतीत मूलगामी परिवर्तन केलं पाहिजे.' ती तुम्हाला सांगेल, 'मुलाना आपल्या स्वाभाविक प्रवृत्तींचा आणि शक्तींचा शोध घ्यायला शिक्षणाने मदत केली पाहिजे.' तिचे छायाचित्र, तिचे लेख जागतिक मासिकांत तुम्हाला अनेकदा भेटतील.

यापेक्षा खालच्या बौद्धिक पातळीवरची मंडळीही अर्थात आहेत. खाण्यापिण्यात, हसण्याखिदळण्यात, रंगढंग करण्यात दंग असलेली. अधिक क्षणक्षणीत अनुभव हवेसे वाटतील तेव्हा कुठे गेले पाहिजे, हे नेमके माहीत असलेली.

याहून वेगळे भारतीयही तुम्हाला भेटतील. अनेकदा ही जुन्या पिढीतील, जुनी नैतिक मूल्ये, कदाचित धार्मिक श्रद्धाही बाळगणारी चिंतनशील माणसे असतात. त्यांच्या दृष्टीने भारतातील ही ७० कोटी माणसे अगदी 'कुली' सुद्धा, खरीखुरी हाडामासांची माणसे आहेत. हा त्यांचा देश आहे. ते त्याला, ह्या माणसांना बांधलेले आहेत.

पण सत्ताधारी वर्गाचा भारत वेगळा आहे. जो आपल्या खांद्यावर ह्या राज्याचा भार पेलतो आहे तो वर्ग नव्हे; तर जो लोकांच्या खांद्यावर चढून बसला आहे आणि सत्तेचा वापर करून गबर होतो आहे तो वर्ग.

"तुम्ही गरीब कधी पाहिले आहेत?" एका डिस्ट्रिक्ट मॅजिस्ट्रेटने पत्रकाराला विचारले. त्याचा चष्मा चकचकीत, सोनेरी फ्रेमचा होता. सुशिक्षित विद्वान, विशेषतः तांत्रिक तत्त्वज्ञानाचा गाढ अभ्यासक. संगीतात त्याला चांगली जाणकारी होती.

"तुम्ही गरीब कधी पाहिले आहेत? ते डुकरांसारखे जगतात. सारा जन्म घाणीत काढतात. त्यांच्या आयुष्याला काही अर्थ नसतो. काय होते, त्यांचा आहार पुरेसा नसतो म्हणून त्यांच्या मेंदूंना अपाय झालेला असतो, ते अधू बनलेले असतात. हे विज्ञानाने सिद्ध केलेले आहे. म्हणून पहा ना, त्यांची वळवळ चाललेली असते. ते उंडगे असतात. त्यांना शिस्त नसते.

"हे कालचं उदाहरण घ्या. सिनेमाच्या काळ्या तिकिटांसाठी त्यांची झुंबड उडाली होती. गर्दी काय, आरडाओरड काय, धक्काबुक्की काय! मग पोलिसांना शांतता प्रस्थापित करावी लागली. त्या गर्दीत एका माणसाला हृदयविकाराचा झटका आला. तो मेला. झालं, परत घोषणा सुरू झाल्या. पोलिसांचा धिक्कार सुरू झाला. मी स्वतः लोकांची समजूत काढायचा प्रयत्न केला. पण कोण ऐकतो? मग आम्ही परत सुव्यवस्था प्रस्थापित केली. आता सारं शांत आहे.

"पण हे चालू देणे योग्य नाही. त्यांच्या आयुष्याला काही अर्थच नाही. त्यांच्या स्वतःच्या दृष्टीनेही नाही. जी लहान मुलं आहेत त्यांचं चांगलं पोषण व्हावं, यासाठी काही करता येईल. पण जे गटारात आजन्म लोळत राहिले आहेत, त्यांचं काय करायचं...

"संजय गांधींनी काही करायचा प्रयत्न केला. त्यांची वृत्ती अधिकारशाहीवादी आहे, उच्चवर्गीयांची मिरासदारी त्यांना टिकवायची आहे अशी टीकाही त्यांच्यावर झाली. पण काहीतरी करायचा त्यांचा प्रयत्न होता. उलट, आजचे राजकारणी झुंड जिथे जाईल तिच्यामागून जातात. पण ह्या मार्गाने तुम्हाला शिस्तबद्ध, सुव्यवस्थित समाज उभारता येणार नाही. हिंदू समाजात एक प्रकारचा गलथानपणा आहे. कुणाला काय करायचं असेल ते करायची त्याला मोकळीक असते. एका दृष्टीनं हे हिंदू समाजाचं एक चांगलं मानता येईल असं वैशिष्ट्य आहे. पण त्याचा अतिरेक होऊ शकतो. आज तसा झाला आहे. सबंध समाज चालविण्याची ती रीत होऊन बसली आहे. हे चालू शकणार नाही. ह्या गरिबांच्या बाबतीत काहीतरी केलं पाहिजे......"

कोलाहल

जगात किती भाषा असतील? 'फ्रेंच अ‍ॅकॅडमी ऑफ् सायन्स' या संस्थेने अलीकडे केलेल्या मोजणीप्रमाणे निदान २,७९६ भिन्न भाषा जगात बोलल्या जातात. ज्यांना बोलीभाषांचा दर्जा आहे अशा ७ ते ८००० भाषा आहेत. अ‍ॅकॅडमीने ह्या साऱ्यांची ११ प्रमुख भाषा-कुळांत आणि ५० दुय्यम भाषा-कुळांत विभागणी केली आहे.

यांत मराठीचे स्थान कुठे आहे?

○ ○ ○

Registered No. SAT - 29 and Licenced to post without pre-payment–Licence No. 6

हे मासिक श्री. ग. दीक्षित यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका